Kampung Jawa Tondano

Perang Jawa dan Dinamika Psikologis Kesatria Muslim dalam Habitus Minahasa

Minahasa adalah rumah budaya yang tangguh. Lokus dan habitus bagai belanga yang melarutkan kebhinekaan. Membaca berarti memberi makna, menulis berarti memperbaharui makna itu. Teten Masduki [Menteri Koperasi dan UKM]

… perang ini juga berakar pada isu geostrategis dunia, yaitu upaya Belanda untuk mempertahankan pengaruhnya di Asia Tenggara berkompetisi dengan Inggris dan Portugis. Dr. Andi Widjajanto, S.Sos., M.Sc., Ph.D. [Gubernur Lemhannas RI]

Diterimanya dengan tangan terbuka tokoh-tokoh kesatria Muslim dari berbagai etnis Nusantara sebagai pengasingan di Minahasa, bukti bahwa tipikal ranah budaya ini inklusif, moderat, damai dan multikultur. Olly Dondokambey [Gubernur Propinsi Sulawesi Utara 2016-2021, 2021-2025]

Achmad Syahid | Jeane Marie Tulung | Farno Billy Arthur Gerung

Penerbit **HAJA Mandiri**

Buku ini membuktikan bahwa persaingan kuasa memperebutkan wilayah dan sumber daya demi kelangsungan hidup menjadi pemicu utama Perang Jawa. Prof. Dr. Ir. Bondan Tiara Sofyan, M.Si. [Guru Besar Universitas Indonesia, Dirjen Potensi Pertahanan Kementerian Pertahanan RI 2018-2020]

Kecerdasan pemerintah Belanda adalah memanfaatkan jalur laut yang seutuhnya dikendalikan, guna memutus komunikasi langsung antar penduduk antar pulau, sekaligus Belanda mewaspadai kehebatan Diponegoro. Laksamana Muda Agus Hariadi, M.Han [Panglima Koarmada III]

Dipicu oleh penghinaan Belanda terhadap pribadi, Pangeran Diponegoro mengobarkan perlawanan menggunakan politik identitas ke-Jawa-an dan Islam. Kemandirian, kedaulatan serta harkat dan martabat bangsa menjadi isu sentral dalam Perang Jawa yang membangkrutkan VOC. Prof. Badri Munir Sukoco, S.E., M.B.A, Ph.D. [Direktur Sekolah Pascasarjana Universitas Airlangga]

Kampung Jawa Tondano

Perang Jawa dan Dinamika Psikologis Kesatria Muslim dalam Habitus Minahasa

kejujuran yang ditandai oleh kesucian hati adalah standar moral, meski dalam taraf tertentu, dapat saja kejujuran berada pada garis yang sangat tipis dengan keluguan, milik mereka yang rendah hati

Kampung Jawa Tondano

Perang Jawa dan Dinamika Psikologis Kesatria Muslim dalam Habitus Minahasa

Achmad Syahid | Jeane Marie Tulung | Farno Billy Arthur Gerung

Penerbit **HAJA Mandiri**
2023

Kampung Jawa Tondano:
Perang Jawa dan Dinamika Psikologis Kesatria Muslim dalam Habitus Minahasa

Penulis:
Achmad Syahid | Jeane Marie Tulung | Farno Billy Arthur Gerung

Penyunting:
Ellen Kambey, Cyrus Lalompoh

Cetakan Pertama:
Juni 2023

Diterbitkan oleh:
Penerbit HAJA Mandiri
penerbit.haja@gmail.com

ISBN : 978-623-97615-9-2

All Rights Reserved
Hak Cipta dilindungi Undang-undang.
Tidak dibenarkan memproduksi ulang setiap bagian artikel, ilustrasi dan isi buku ini dalam bentuk apapun juga.

dipersembahkan kepada mereka yang
menelusuri jalan sunyi dalam menekuni ilmu;
jiwa spiritual yang terbang menaiki tangga kebenaran ilmu;
dengan bangga merendahkan hati, menekan ego dirinya
dalam terang cahaya ilmu;
merasa beruntung memiliki rasa takjub pada lautan ilmu –
lima di langit, lima di bumi;
membiarkan jalan hidup dirinya dipandu ilmu;
melumuri hati nuraninya dengan wewangian hikmah.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Sekapur Sirih

History has proven that those who dare think be imagine thing the impossible are the one's who break all the human limitations.

APJ Abdul Kalam
(Rameswaram, India, 15 Oktober 1931 – Shillong, India, 27 Juli 2015).
Ilmuwan fisika dan kedirgantaraan besar,
politisi dan Presiden India ke-11 (2002-2007)

Jalan pikiran yang hendak dikemukakan di sini adalah menyuguhkan ulasan tentang bagaimana cara membangun watak kosmopolit pada pribadi seseorang, atau institusi, wilayah geografis, sebuah kota atau negeri (*bilād*) dalam sejarah peradaban dunia yang ditopang oleh dimensi intelektual agama-agama. Dua karya Michael Philip Penn (2015a, 2015b), *When Christians First Met Muslims: a Sourcebook of the Earliest Syriac Writing on Islam*, dan *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, sangat relevan untuk dihadirkan sebagai contoh bagi sambung rasa dan inspirasi bagi kita dewasa ini. Yang membuat buku-buku di atas berenergi, lantaran ia ditulis berdasarkan manuskrip berbahasa Syriac – bahasa ilmu pengetahuan, penyambung komunikasi perdagangan dan pergaulan lintas bangsa yang legendaris pada zamannya – pada periode-periode paling awal sejarah Islam. Manuskrip berupa surat-surat, alur pikir teologis, ikhtisar ilmu pengetahuan, dan sejarah berbahasa Syriac itu dianggap merupakan warisan berharga dunia sehingga saat itu disebut Sherrad (1966) sebagai salah satu "abad besar manusia". Abad itu dibangun atas sumbangan pemikiran kosmopolit, kemakmuran perdagangan dan topangan ilmu pengetahuan dari

kalangan terdidik lintas latar belakang agama, sejarah, etnis, bahasa, budaya, peradaban, dan keahlian yang tetap bekerja menyelami lautan keilmuan sekalipun kedua pihak terlibat perang yang sengit.

Sejarah mencatat, bahwa transmisi ilmu pengetahuan melalui aksara melalui angka dan aksara yang berusia tua dari sumber-sumber peradaban kuno di Mesir, Mesopotamia, India, Cina, Yunani, Roma, dan Persia ke dalam Islam, melalui ilmuwan Yahudi kemudian Kristen penutur bahasa Syriac ini. Perbendaharaan kosa kata dan istilah dalam bahasa Arab bertambah kaya setelah bertemu dan berinteraksi dengan ilmuwan penutur bahasa Syriac dialek Aramaic yang sebagian besar telah memeluk agama Yahudi dan Kristen, yang disebut Khayyat (1985) dan Minov (2021) tersambung jaringannya sebagai bagian dari konsekwensi logis dari ekspansi pertama kaum Arab-Muslim ke wilayah Syria itu. Pada zamannya, Syria berada di bawah imperium Persia, sebuah imperium yang terkenal reputasinya sebagai salah satu peradaban adiluhung dunia. Di samping menampilkan sisi wajah ekspansi militer yang tentu saja buruk dan merusak, ekspansi itu juga menampakkan sisi wajah yang lebih ramah, seperti membuka pintu peluang besar bagi terbangunnya jaringan antar ilmuwan dari berbagai latar belakang budaya, agama dan bangsa. Tahap lebih lanjut dari interaksi antar peradaban tersebut adalah kaum Muslim bersentuhan dengan ilmu pengetahuan yang tersimpan di dalam bahasa Syriac. Melalui bahasa Syriac, Griffith (1988) menyebut, warisan ilmu pengetahuan dunia mengalir ke dalam peradaban Arab Islam yang ekspresinya sudah dalam bahasa Arab. Daya tampung pemikiran dan ilmu pengetahuan dalam pikiran orang Arab di Semenanjung Arabia, di luar sangkaan banyak orang yang menyebut mereka di alam kebodohan (*jahiliyah*), disebut Donner and Hasselbach-Ande (2022) telah terasah dua abad sebelumnya. Hal itu menurut Donner and Hasselbach-Ande (2022) karena telah berkembangnya tradisi tulis menulis sejak abad ke-5 M, kemudian bertemu dengan ajaran agama pada abad ke-7 M. Inti pelajaran penting darinya adalah ada sekelompok ilmuwan yang bekerja menekuni ilmu dan menuliskannya, di tengah-tengah kon-

disi apapun, apakah itu huru-hara perang, hiruk-pikuk alat militer, dan sengketa politik.

Dua buku Penn (2015a, 2015b) di atas, antara lain, juga buku Charles Tieszen (2020), *The Christian Encounters with Muhammad*, serta buku Donner and Hasselbach-Ande (2022), memberi inspirasi bagi kami dalam berfikir, bekerja, membangun jembatan keilmuan antar ilmuan dengan menggelar penelitian kemudian menulis bersama-sama, lalu merayakannya dengan penuh suka cita. Kami juga belajar dari sejarah perjalanan bangsa-bangsa di sepanjang sejarah manusia, bahwa tradisi tulis berupa simbol huruf, angka, kode, dll., merupakan legasi purba mengendap secara terus menerus kemudian diwariskan, dipertukarkan dan dipersebarkan manusia secara turun menurun. Inspirasi membangun peradaban-peradaban besar manusia pada periode kemudian berdiri di atas landas tumpu imajinasi manusia dengan cara mengambil hikmah dengan cara menggali pelajaran dari para leluhur itu. Yang membuat kami bersemangat adalah ternyata kreativitas dan inspirasi manusia dalam membangun peradaban besar manusia itu berdiri di atas dua kaki yang kokoh sepanjang masa: keyakinan agama dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karena itu, kami bertekad melanjutkan legasi para pendahulu dengan menulis.

Meskipun tidak bisa kami ingat secara pasti, kapan keinginan kami untuk bersama-sama menulis karya-karya ilmiah itu dimulai, namun sejarah yang berisi tentang perkawanan itu telah ditulis. Pikiran awalnya, terbayang menulis sebuah karya yang mengelaborasi lebih dalam dan luas tentang Minahasa dalam banyak aspeknya menurut sudut pandang kami sendiri sebagai anak negeri, bukan dalam perspektif pihak luar. Barangkali sejarah itu dimulai pada 2016, mungkin pula bibit-bibit keinginan itu malah dapat dilacak pada masa-masa sebelum itu. Meskipun salah satu penulis kami, Achmad Syahid, telah mendampingi Dirjen Bimas Kristen, Dr. Saur Hasugian, M. Th., sejak 2009, dan sejak saat itu pula telah berinteraksi dengan PTKK seluruh Indonesia. Namun intensitas dengan pimpinan PTKKN, jika mengandalkan semata-mata pada ingatan kami, sepertinya hasrat itu terletup di sela-sela forum *Annual*

International Conference on Islamic Studies (AICIS) ke-XV yang digelar pada 3-6 September 2015 dengan tuan rumah IAIN Manado. Jika hendak dikenang, Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen periode itu, Dr. Oditha Rintana Hutabarat, M.Th., layak dicatat sebagai tokoh kunci yang berjasa menjembatani fase-fase awal jalinan persahabatan kami. Sebagai Direktur Jenderal pada periode itu, posisi dan peranan Dr. Oditha sangat menentukan dalam menginisiasi dan mempertautkan persahabatan yang berkeadaban itu. Direktur Jenderal Bimas Kristen hadir pada perhelatan yang dibidani oleh Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI itu, demikian juga Dr. Jeane Marie Tulung, S.Th., M.Pd., yang waktu itu sebagai Ketua STAKN Manado (periode 2015-2018). Jika pada akhirnya interaksi awal itu kemudian bersambut dengan keinginan menulis karya ilmiah secara bersama, sebut saja hal itu sebagai sebuah rintisan kerja antar ilmuwan pada perguruan tinggi kegamaan, Islam dan Kristen, maka hal itu dapat disebut sebagai bentuk katerlibatan yang meluas. Sejak 2009 hingga 2015, interaksi kami secara terbatas hanya pada lingkup pengambil kebijakan dan program strategis pada level direktorat jenderal di Jakarta.

Keinginan menulis bersama itu bertambah menguat pada 2016, pada saat digelar diskusi terbuka tentang penguatan keilmuan di IAKN – yang pada saat itu masih STAKN – Manado. Pertemuan ilmiah itu berlangsung semarak secara ide dan semangat lantaran menghadirkan para dosen beserta seluruh mahasiswa Program Magister dan mahasiswa Program Doktor, meskipun hadir juga mahasiswa program sarjana. Selepas acara, tidak bisa dihindari, kami para penulis terlibat pembicaraan informal yang hangat tentang dan dalam banyak hal, bertukar pikiran bersama-sama dengan para *scholars* IAKN Manado. Tema yang menarik adalah tentang visi dan posisi keilmuan STAKN Manado, sekali lagi, yang pada waktu itu sedang diinisiasi usulan transformasi menjadi IAKN. Ide yang bergelayut di dalam pikiran kami, ada tekad Program Magister dan Program Doktor yang baru dibuka di IAKN Manado memiliki mandat yang tidak biasa-biasa saja, tentu saja program pascasarjana itu bukan program yang biasa-biasa saja, sehingga tidak bisa juga

dikelola seperti program sarjana atau program serupa di tempat lain. Alasannya adalah lahir sebuah spirit bahwa program ini berdiri di bawah institusi IAKN Manado, sebuah institusi perguruan tinggi keagamaan Kristen negeri yang memiliki mandat dan prospek di masa depan. Sudah barang tentu ia memiliki tidak saja semangat intelektual, moral dan mandat pengembangan umat. Sejak saat itu, hingga terbitnya karya yang kini ada ditangan pembaca ini, telah banyak karya ilmiah yang kita tulis bersama.

Yang kami ingat, setelah itu, setiap keputusan yang kita ambil untuk menulis bersama berasa seperti rentetan momen-momen khusus yang bergerak secara longitudinal. Ia terjadi atas kuasa Tuhan, yang berpadu dengan dorongan ikhtiar kami sebagai manusia. Dengan rendah hati (*humble*) dan senang hati (*delight*), tujuan kami hanya ingin memahami semua fenomena secara lebih mendalam dan meluas. Karena menulis telah merupakan sesuatu yang mengambil hati dan memikat hati kami, maka hal-hal yang indah dan sungguh menakjubkan lahir dari proses itu, dan itu semua yang kemudian memupuk ikatan semangat dan rasa kebersamaan yang mengesankan di antara kami. Setiap momen kami selalu berfikir bagaimana mengabadikan semua pikiran dan pemahaman itu pada sebuah buku atau berbagai bentuk karya-karya ilmiah lain. Semangat itu senafas dengan rangkaian kata-kata menggugah sejarahwan Barbara W. Tuchman (New York, Amerika Serikat, 30 Januari 1912 – Greenwich, Connectitut, Amerika Serikat, 6 Februari 1989) seakan memberi hati (*to encourage*) kepada kami. Buku atau karya tulis apapun menurutnya merupakan penopang sekaligus pengusung peradaban manusia yang harus kami wariskan. Buku dan berbagai karya ilmiah adalah energi bagi mesin yang menggerakkan perubahan yang lebih baik, yang lapisan endapannya menjadi sedimentasi peradaban yang berkeadaban dan berkemajuan. Buku atau atau karya ilmiah apapun merupakan jendela agar anak manusia seperti kami bisa dengan jelas melihat dunia dan peradaban yang penuh warna di luar dirinya. Kami senantiasa merasa bahwa diri kami adalah semesta kecil, sementara buku atau atau karya ilmiah apapun juga merupakan mercusuar yang ditancapkan pada se-

mesta ruang dan waktu untuk memahami semesta besar. Tanpa buku, atau karya ilmiah dalam bentuk apapun, sejarah manusia akan diam, membisu, dan membeku yang memburamkan budi. Tanpanya dunia sastra akan bungkam seribu bahasa tanpa lagi daya. Ide dan pemikiran manusia akan macet dinamikanya, terhenti gairah elan vitalnya sedemikian rupa. Cahaya dari lentera ilmu akan meredup. Peradaban lemah lunglai tak lagi bernyawa. Dan jika hal itu terjadi, hanya satu maknanya: malapetaka kehidupan manusia.

Sejak awal niatnya bukan sekedar menata aksara dalam bentuk buku, tetapi menciptakan buku untuk merawat gerak sejarah. Menangkap seluruh tanda-tanda gerak dunia, merangkum nilai-nilai terpuji dari dalam seluruh pengembaraan pikiran manusia, kemudian memulangkannya ke dalam pribadi agar dia mentransformasikan diri sebagai pelayan alam semesta sebagai rumah ilmu. Jika harus disebutkan, dan penyebutan itu semata-mata untuk mengenang apa saja pikiran subur yang dipupuk selama ini dengan tekun, di samping juga untuk merekam sebuah perjalanan pemikiran anak manusia, maka beberapa karya tulis ilmiah telah kami publikasikan. Artikel pertama berjudul "Kampung Tidore di Pulau Sangihe dan Pulau Lembeh: Dinamika Antar Wilayah dan Agama pada Abad ke-17 dan 18" kami bentangkan di Seminar Nasional *Budaya Bahari dan Dinamika Kehidupan Bangsa dalam Perspektif Sejarah*, di Jakarta, atas usaha Kemendikbud RI pada 2016. Karya itu merupakan karya tulis pertama yang lahir dari persahabatan itu. Penulisnya adalah Achmad Syahid, Arthur Gerung dan Deyvi Tumundo.

Setelah karya pertama itu, kemudian lahir karya-karya kami selanjutnya, seperti karya Achmad Syahid bersama Jeane Marie Tulung berjudul "Quality Assurance and Accreditation in Religious Higher Education: Indonesian Cases" (*Journal IJHSSI*, 2017). Lalu lahir karya tulis selanjutnya Achmad Syahid bersama Solicha, Olivia Wuwung dan Jeane Marie Tulung, dengan judul "Beyond Indoctrination: Study of the Juxtaposition of Madrasah Capacity in East Jakarta and Christian School in North Sulawesi" (*ICEMS*, 2017). Dalam konteks jalinan kebersamaan itu, pada 2019 terselenggara *International Conference on Christian dan*

Inter-Religious Studies (1st ICC-IRS), sebuah konferensi internasional bereputasi tinggi, yang digelar kali pertama oleh Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen. Seluruh artikel yang masuk kemudian diseleksi, ditelaah mendalam sebelum kemudian diterbitkan pada *European Union Digital Library* (*EUDL*) satu tahun kemudian (2020). Pada kesempatan ini Achmad Syahid berkesempatan menulis dua artikel "Navigating Madrasah Madrasah: MAN IC, Principle Performance, Teacher Performance, Positive Psychological Capital and Student Achievement", *1st ICC-IRS - EUDL* (2020) dan Achmad Syahid bersama Windy Tri Wahyuni menulis artikel dengan judul "The Effect of Big Five Personality Types and Family Support for Career Decision Making of the Students of MAN 2 Cianjur", *1st ICC-IRS EUDL* (2020). Patut dicatat sebagai kenangan, peran kepemimpinan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen (periode 2017-2022), Prof. Dr. Thomas Pentury, M.Si., yang memimpin secara moral-intelektual perhelatan ini. Di samping kepiawaian Rektor IAKN Manado periode 2018-2022; kemudian 2022-2026, Dr. Jeane Marie Tulung, S.Th., M.Pd., Rektor IAKN Tarutung Periode 2018-2022, Prof. Dr. Lince Sihombing, M.Pd., dan Rektor IAKN Ambon Periode 2018-2022, Dr. Agusthina Christina Kakiay, M.Si., ada juga Direktur Pendidikan Kristen, Dr. Pontus Sitorus, M.Si., dan Kasubdit Pendidikan Tinggi Kristen, Dr. Suwarsono, MM., dalam memimpin secara kolektif kolegial, sehingga membuat temu ilmiah internasional ini dapat menghadirkan kolega dari Belanda, Belgia, Korea Selatan, dan Philipina, di samping para *scholars* dari dalam negeri. Jika ditarik ke level Direktorat Jenderal, pada 2019 lahir buku apik berjudul *Gagasan Kinerja Lukman Hakim Saifuddin: Moderasi Beragama dan Transformasi Kelembagaan Pendidikan*, dengan editor Lince Sihombing, Pontus Sitorus, Suwarsono dan Harianto, di mana saya bersama para akademisi-ilmuwan menyumbangkan artikel sebagai apresiasi atas legasi kepemimpinan Menteri Agama di bawah Lukman Hakim Saifuddin dengan penuh pujian. Tentu saja, nama para Rektor PTKKN lain, seperti Rektor IAKN Kupang, Toraja dan Palangkaraya juga memberi kontribusi penting dalam interaksi keilmuan itu.

Cerita kerjasama di atas penting kita sajikan di sini sebagai pembuktian kata-kata dan cita-cita demi untuk membesarkan hati. Sampai di sini kami merasa menjadi yakin dan tidak kecil hati untuk mengatakan bahwa kami telah menginvestasikan kehidupan intelektual bersama dengan orang-orang yang benar. Mempertimbangkan semua secara seksama dan sekaligus menganggap bahwa apa yang telah kami lakukan merupakan sebuah penanda baik, bahwa kerja-kerja yang sifatnya lebih intelektual dalam sebuah persahabatan hangat kami adalah hal baik. Di samping hal itu semua dapat dicatat sebagai capaian baru, berbagai capaian itu juga semata-mata sebagai cerminan sebuah usaha yang sungguh-sungguh untuk melanjutkan belaka dari suasana penerimaan yang hangat bersahabat sebagaimana telah dicontohkan oleh masyarakat Minahasa kepada tokoh-tokoh mantan para kesatria Muslim yang diasingkan di kampung halaman mereka pada abad ke-19. Lantaran seakan telah sehati, cerita tentang mereka sangat relevan dihadirkan dalam buku ini. Sebagai sebuah pengantar sejarah para tokoh Muslim yang diasingkan ke Minahasa, oleh karena itu, dalam sekapur sirih ini terlebih hendak memaparkan tentang kami para penulis dalam bentuk *tratto da una storia vera*, didasarkan pada cerita pikiran senyatanya apa yang kami jalani.

Sebagai sesama akademisi, buku dan berbagai karya ilmiah yang kami produksi tentu pertama-tama sebagai penanda untuk kami sendiri. Ia adalah jejak dan legasi. Karya ilmiah adalah bukti nyata bahwa kami senantiasa memupuk kehidupan jiwa dan pencerahan akal kami, mengasah sensitivitas demi keluhuran akal budi. Ia adalah intisari dari asupan intelektual sangat esensial. Bagi kami, ia merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kita sendiri sebagai bangsa manusia yang senantiasa bertahan hidup fisik membutuhkan makan minum penuh gizi, protein, dan istirahat yang cukup, serta menghirup udara untuk kehidupan tubuh jasad kami. Dengan hadirnya buku ini, atau berbagai karya ilmiah yang sempat kami hadirkan sebelumnya, sama sekali tidak seperti *satire* yang diungkapkan Jalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī (Balkh, Afghanistan, 30 September 1207 – Konya, Turki, 17 Desember 1273). Bahwa kami

para penulis sama sekali tidak bernafsu hendak mengubah dunia, sebagaimana kecenderungan orang yang cerdas dan kaum cerdik pandai, kami hendak mengubah diri kami sendiri terlebih dahulu sebagaimana ajaran yang kami terima dari mereka orang-orang bijak. Karya ini kami hadirkan sebagai contoh, karena dunia tidak berubah oleh opini, tetapi oleh tindakan nyata. Dengan demikian, kehadiran buku ini di samping patut disyukuri sebagai sebuah perayaan atas rekaman terhadap momen-momen pasang surut kebersamaan kami. Ia lahir seiring sejalan dengan proses perubahan berkelanjutan yang pada diri kami sendiri; dan itu menjadi peneguh monumen sekaligus pengingat terhadap kami bahwa buku ini bukanlah karya kami yang terakhir.

Pikiran kami putih dan lurus, menuju apa yang harus kami putuskan dan kehidupan intelektual seperti apa yang kami idam-idamkan. Barangkali - jika meminjam istilah Jonathan Haidt (2012), guru besar psikologi sosial pada Stern School of Business, New York University, Amerika Serikat - masuk kategori *the righteous mind*. Meskipun putih dan lurus, namun dapat kami pastikan bahwa pikiran kami tidak terkotak-kotak oleh pandangan dan preferensi politik, juga tidak oleh agama dan paham agama yang kami peluk, sebagaimana dikhawatirkan oleh Haidt (2012) di atas. Kami tentu saja berbeda keyakinan dan agama, berbeda pula latar belakang pendidikan, mungkin juga berbeda dalam watak kepribadian. Tetapi di atas segala-galanya, kami bersahabat erat. Di dalam persahabatan itu, di samping eksplorasi wisata, budaya dan kuliner, yang paling menonjol adalah mewabahnya kasmaran berilmu pengetahuan pada kami. Hal terakhir ini kami jaga benar demi mencegah membekunya pola pikir (*fixed mindset*) pada diri kami, di tengah-tengah usaha kami untuk terus menumbuhkan pola pikir yang sehat agar tetap terus tumbuh dan berkembang (*growth mindset*) secara berkelanjutan. Untuk itu kami belajar (*learn*) dan terus menerus belajar (*relearn*), sama sekali tidak pernah berhenti belajar (*never stop learning*) apalagi sampai tidak mengambil pelajaran dari apa yang kami pelajari (*unlearn*) pula.

Semangat terus belajar dan belajar kami didorong oleh kesadaran bahwa apa yang disampaikan Plato di dalam *Republic* masih relevan

hingga kini. Plato melukiskan pemahaman manusia terhadap segala sesuatu itu bersifat terbatas, tidak holistik, karena menurut analogi Plato seperti halnya manusia sedang terjebak di dalam gua. Hal itu sebagai sebuah metafora yang mengilustrasikan bahwa pendapat, perspektif dan pandangannya bahwa manusia dalam memahami sifat dasar dan hakikat alami dari segala sesuatu sebenarnya hanya samar-samar saja. Plato mengambarkan keterbatasan pemahaman manusia itu seperti ketika manusia dalam keadaan sedang terjebak di dalam sebuah gua. Ketika manusia berada di dalam gua, yang spektrum pandangannya terbatas karena cenderung terarah pada bantuan cahaya, tentu saja pemahamannya terhadap segala sesuatu yang nyata berada di luar gua itu terbantu oleh sebentuk bayangan yang tampak memantul di dinding gua. Karena berada di dalam gua, pemahaman manusia atas segala sesuatu bukan hasil kesaksian langsung mereka atas dunia nyata, berbeda dengan seperti orang yang berada di luar gua dan melihat langsung apa saja yang berada di luar gua. Plato yakin benar dengan pendapat itu, bahwa semua bayangan dalam pikiran manusia ini justru merupakan pengalaman nyata dari dunia nyata yang sebenarnya, yang hakiki, yang abadi dan yang ideal, yang dapat ditangkap oleh pikiran manusia. Di dalam paham *landscape* idealisme Platonis, teori bentuk yang lahir darinya cenderung pada paham transendentalisme dalam mazhab idealisme. Gagasan sentral dalam sistem pemikiran filsafatnya adalah benda-benda di dunia ini merupakan bayangan atau refleksi belaka dari bentuk idealnya yang ada di alam transenden, dan itu berada di luar konteks manusia (*being*), ruang (*space*) dan waktu (*time*). Terlepas dari ide Platonis ini masih terbuka untuk diperdebatkan, kami sadar benar akan keterbatasan pemahaman dan pengetahuan manusia, dan di atas kesadaran itu maka kami terus bersemangat untuk terus belajar.

Sadar pula bahwa pengetahuan kami merupakan bayangan belaka dari kenyataan yang sebenarnya, yang dibutuhkan adalah kesediaan untuk menyerap segala ma'rifat, hikmat dan hakikat dari alam dan dari pengalaman serta membiarkan air kehidupan menjadi guru. Darinya kami meraup pelajaran berharga yang tak berkesudahan. Buku yang kini

ada ditangan pembaca ini, karena itu, merupakan salah satu yang dapat diajukan sebagai bukti tentang apa yang menarik perhatian kami disepanjang pergulatan pemikiran dan perenungan. Buku ini juga buah perumusan artikulasi terhadap apa yang kami pahami, maka sungguh tak tepat jika ukurannya terletak pada pendek waktu, intensitas dan pasang surut persahabatan kami. Dalam konteks itu, untaian pepatah Latin: *sine amore nihil est vita*, *without love, life is pointless* – yang maksudnya adalah *without love, life is nothing*, dapat mewakili gambaran persahabatan intens kami. Selalu hadir di dalam liku-liku persahabatan intens itu, sebuah nuansa sebagaimana digambarkan kata-kata dalam sastra Persia, *dîvâneh* atau *dîwânah*. Istilah itu di dalam glossari bahasa Arab sinonim dengan *majnûn*, yang berarti "gendeng" (*crazy*) yang di dalamnya juga mengandung arti "sedang dalam keadaan jatuh cinta" (*in love*), sebuah jenis cinta tanpa syarat (*unconditional love*) yang di dalam glosari bahasa Yunani disebut *agápē* atau *agapaō*, lantaran kami terus menerus terperangkap dalam suasana kasmaran dan terpesona pada panorama ilmu pengetahuan. Dalam pengembaraan ilmu pengetahuan dan usaha menelusuri keberkahan hidup, kami, para penulis, sudah seperti "belahan jiwa" atau *soulmate*, sebagaimana tergambar pada kata dalam glosari Persia "*delbar*" (دلبر) yang secara harfiah berarti "dia yang telah mengambil hati seseorang", atau tergambar pada kata "***yār***" (یار) yang berasal dari "*hyʾr*" (*hayyār*) yang dalam glosari bahasa Persia Tengah secara harfiah berarti "seseorang yang membantu Anda". Namun demikian, agar tidak makan hati, kami ingat pepatah Jawa: *ojo kabeh dilebokno ati*: jangan semua hal dimasukkan ke dalam hati.

Norma agama menjadi haluan pedoman, sementara hamparan ilmu pengetahuan merupakan penuntun. Keduanya kami pegang erat pada saat kami menelusuri jalan yang penuh dengan panorama menakjubkan, di tengah kegilaan pikiran untuk selalu memahami apa yang sesungguhnya terjadi. Pada dasarnya kami belum sampai pada pangkat sebagai pencinta ilmu, tetapi sebagaimana glossari Persia menyebut pencinta dengan *nafasam*, maka kami hanya berusaha untuk menumbuhkan rasa cinta pada ilmu dan kebajikan yang berdimensi luas pada se-

tiap tarikan-hembusan nafas kami. Merenungi dinamika pikiran, detak hati, dan buah harapan, kami mendekatinya dengan mengusung apapun tema yang terlintas di dalam benak pikiran kami dengan penuh semangat. Berbekal hati yang penuh suka cita, kami tekun dalam usaha menelusuri jalan yang menghantarkan kami pada pemahaman yang lebih baik tentang tema itu, dan kemudian lekas beranjak menuliskan pemahaman kami dalam berbagai bentuk karya ilmiah. Jika ilmu dan pemahaman itu dapat diibaratkan seperti binatang peliharaan, menuangkan di dalam tulisan dapat dianalogikan seperti mengikat binatang tersebut agar tidak liar melanggar batas atau lepas terlupakan. Hal lain yang layak dikenang dengan bangga adalah berbagai karya tulis ilmiah itu lahir di dalam suasana kerja alam pikiran yang dinamis. Senantiasa disadari betul, bahwa pikiran itu, juga dinamika mental dan emosi, dapat digambarkan seperti hukum alam bagi air, angin, atau tanah. Kami terbiasa membiarkan perasaan yang mengalir secara alamiah tanpa membuat kami terbawa emosi atau luka hati: merasakan, membiarkan mengalir, kemudian melepaskannya di dalam perjalanan waktu. Namun kami senantiasa juga mewaspadai, jika sampai terjadi sunami, turbulensi atau gempa bumi pada pikiran, kekacauan dan porak poranda yang diakibatkan oleh unsur air, angin, atau tanah dalam diri kami dapat diantisipasi. Membiarkan atau mengabaikannya akan mengakibatkan kami sulit melihat, mengerti dan memahami semua persoalan dengan jernih. Segala sesuatu menjadi terang, jelas, dan jernih oleh mata hati dan pandangan batin kita akan tampak pula seperti saat air tenang, cuaca terang, angin semilir dan bumi damai.

Itulah hidup. Masa lalu sebagai bahan instropeksi, sedang masa depan tak dapat kita tebak dengan presisi. Ia - jika meminjam spirit kata *lochaim* atau *l'chaim* dalam bahasa agama Yahudi - senantiasa layak dirayakan dengan penuh syukur disetiap saat sebagai bentuk anugerah, kesehatan dan kesejahteraan. Sifat akan tampak begitu cantik dan anggun terbentuk oleh ilmu dan kearifan pikiran. Sebagaimana halnya diibaratkan dengan pakaian, ia dijahit memang untuk mengukur agar pas bagi postur tubuh. Itu juga bunyi pepatah Spanyol, *confección ya medida*.

Bagi akademisi, terasa pas dan lumrah jika saja lahir dari pengembaraan keilmuan-intelektual itu berupa berbagai karya tulis ilmiah. Itu semua tidak lain demi untuk memantaskan tugas profetik diri kami sendiri sebagai ilmuwan. Karya-karya itu bukan sekedar sebagai penanda belaka tanpa makna, tetapi legasi kami sebagai seorang akademisi sekaligus ilmuwan. Dari semangat itu, maka lahirlah berbagai karya di dalam suasana psikologis *dīvāneh* atau *dīwānah* atau *majnūn* sebagaimana telah disinggung di atas. Buku yang kini berada ditangan pembaca ini merupakan anak sulung dari karya-karya ilmiah lain yang telah lahir sebelumnya. Ia merupakan salah satu saja, tetapi yang terakhir, dari banyak karya tulis yang telah kami lahirkan dalam konteks kerjasama, pertemanan dan persaudaraan yang hangat itu. Bersamaan dengan itu, betapa gembiranya hati, baik Program Magister dan Program Doktor, bahkan institusi IAKN Manado sendiri kini telah tumbuh sehat sebagai rumah akademik dan keilmuan. Terlebih lagi dosen-dosennya telah merata mengambil jenjang program doktor pada perguruan tinggi bermutu, baik di dalam negeri maupun di mancanegara. Melihat perkembangan yang membesarkan hati itu, kita semua pasti merasa terhibur, suka cita (*eager*) dalam hati, merasa yakin, bahwa mereka adalah bukti nyata bagi tumbuhnya generasi penanggung jawab moral, kaum terdidik *elite*, mereka bukan lagi manusia medioker yang biasa-biasa saja. Seiring dengan mereka menempuh studi pada jenjang doktor, pada saat yang bersamaan itu pula calon-calon akademisi-intelektual ini mulai meniti kematangan pribadi agar akal budinya yang masih dalam proses tumbuh kembang itu sebagai disebut Richard Dawkins (2019) tidak gagal tumbuh dewasa (*outgrowing God*). Merekalah yang diharapkan akan mampu memikul *noblesse oblige* yang dipercayakan oleh sejarah, baik pribadi-pribadi maupun sebagai komunitas. Sebelum lagi lapisan baru doktor-doktor ini lulus dan kembali ke kampus mereka, merupakan darah segar baru bagi jalan yang telah dimulai oleh para guru besar emiritus dari berbagai perguruan tinggi di Sulawesi Utara dengan rendah hati dan suka hati berkenan bergabung di IAKN Manado. Rupanya, para guru besar emiritus itu bersedia bergabung lebih-lebih karena relasi senior-yunior dan ikat-

an batin guru-murid di masa lalu yang masih tetap dijaga dengan baik hingga kini.

Sebagai karya sulung, sekali lagi, buku yang kini berada ditangan pembaca ini merupakan monumen dari titik-titik momen di persimpangan jalan. Setelah bertemu, bekerjasama, alamiah saja jika kemudian kita dihadapkan pada titik pisah atau juga tetap bertemu kembali. Ada pertemuan pasti diakhiri dengan perpisahan, setelah perpisahan tentu juga boleh jadi bertemu kembali. Kami benar-benar menyadari hal itu dengan lapang dada bahwa jalan hidup pikiran akan memisahkan arah langkah dan rute perjalanan kami selanjutnya, cepat atau lambat. Oleh karena itu, kami konsentrasi pada bagaimana kami menghabiskan sisa waktu yang tersedia itu dengan mempesona. Kami sendiri yang memahami mengapa kami berpisah jalan, kami tidak takut akan hal itu, karena yang paling penting bagi kami adalah tidak ada sesuatupun di dalam hidup yang dapat digaransi. Momen-momen yang mengarah pada proses memisahkan diri itu terbentuk terutama sekali karena, sekali lagi, lantaran kami sadar harus mengatur diri (*self-regulation*) untuk senantiasa terus belajar (*learn*), terus menerus belajar (*relearn*) di sepanjang jalan yang telah kami tempuh dan sama sekali tidak berhenti untuk terus belajar (*unlearn*) itu. Kami berbulat hati (*determined*) bahwa ego yang hebat akan lahir dari proses berkelanjutan itu. Kami meyakini benar bahwa jiwa kami akan naik tinggi ke langit malalui tangga proses belajar tanpa henti. Hasil dari proses *learn* dan *relearn* itu akan lahir berbagai perbuatan mulia dan terhormat. Proses itu membuat kami menjadi pribadi yang berbeda dengan pribadi para pejalan ilmu lain. Berbeda dengan arus dunia di mana kebanyakan orang hanya menghamba pada hasrat dunia dan materi, kami cukup berbahagia jika apa yang kami usahakan dapat bermanfaat bagi orang lain. Itu buah yang ranum jika kami sampai pada kesadaran bahwa di dalam serial pertemuan hingga perpisahan itu terkandung pengertian *point of contact*, *encunter*, *expose*, *exposure*, juga *cross boundary spanning* bahkan *passing over* perjalanan ilmiah kami para penulis dengan mengambil berbagai wilayah di Kota Manado, ke Jawa Tondano, dan ke Tomohon, sejak 2016 hingga 2022, sebagai lo-

kus kajian. Sebagai sesama pejalan sejati, yang sejak awal sadar benar pasti akan setia memilih menelusuri labirin ilmu pengetahuannya sendiri-sendiri, pada titik ini pula harus dikatakan bahwa kami para penulis tidak bisa dihindarkan harus berpapasan dengan *frontier* dan *crossroads*; pada titik itu pula kami sejarah memaksa kami harus berpisah jalan. Bagi kami yang menyandarkan pada iman dan ilmu, kami sepenuhnya menyadari bahwa dalam rentang usia kami yang terbatas, oleh karena itu, terbatas pula kesempatan kami untuk meliput kemudian menuangkan semua yang kami pahami. Tugas adiluhung yang masuk akal bagi kami dalam usia terbatas itu adalah memprioritaskan untuk mengetuk sebanyak mungkin pintu, melongok segala yang ada dengan cahaya yang tersedia kemudian mereguk yang paling baik dari setiap ilmu, falsafah dan hikmah.

Jika sudah demikian, tugas keimanan, keilmuan dan kemanusiaan yang paling penting bagi kami adalah ungkapan pepatah Jawa, "*ojo lali asalmu ben ora lali sejatine sliramu*"; jangan pernah lupa darimana engkau berasal agar kau tidak sampai lupa siapa sejatinya engkau. Kepada Achmad Syahid, salah satu penulis buku ini "sudah waktunya anda membangun keilmuan sendiri dengan jalan yang selama ini telah kau tempuh", ujar Prof. Komaruddin Hidayat, intelektual, guru, kolega, senior, mentor, sekaligus sahabat. "Tidak menyangka, perjalanan intelektual Prof. Achmad sudah sejauh ini", komentar Prof. John A. Titaley, seorang ilmuwan sekaligus teolog Kristen ternama Indonesia. Di samping sebagai Ketua STAKN, kemudian Rektor IAKN Manado, Dr. Jeane Marie Tulung, S.Th., M.Pd., penulis lain, telah naik jabatan fungsional ke jenjang lebih tinggi, bahkan sesaat setelah dipercaya untuk mengemban amanah sebagai Rektor IAKN Manado untuk periode pertama 2018-2022, periode kedua 2022-2027, kemudian belum genap sebulan mengemban amanah sebagai rektor periode kedua dipercaya menjadi Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen. Sementara Dr. Arthur Farno Gerung, STh., M.Th., setelah meraih gelar doktor mengemban amanah sebagai Dekan kemudian Wakil Rektor. Kami para penulis berjasa kepada almarhum Drs. Poultje Tampa, S.Pd., M.Pd., yang di dalam proses

penyelesaian doktornya, di tengah kesibukannya sebagai Wakil Ketua, kemudian Ketua LPM IAKN Manado, sungguh secara mengagetkan, dia telah mendahului kami semua berpulang ke haribaan-Nya. Dengan tanda-tanda tumbuh kembang pribadi dan intelektual itu, kami para penulis menyadari hukum besi sejarah, bahwa sebagai sesama pejalan dan penelusur ilmu, lazim jika kadang kita berpapasan, kadang berjalan seiring sejalan kemudian terikat bekerjasama, tetapi lumrah juga jika kemudian harus berpisah jalan. Biasa saja, bukan sesuatu yang istimewa. Berpisah karena menempuh jalan keilmuan sendiri-sendiri, tanpa merasa ada jurang di antara kami yang terbentuk karena keterbatasan kami sebagai manusia sekaligus sebagai pelaku yang bebas bagi sejarahnya sendiri. Berpisah bukan disebabkan oleh karena ada problem dialog atau gagal dalam menyesuaikan diri pada setiap langkah dalam perjalanan panjang keilmuan itu, tetapi karena memang *rute* jalan panjang keilmuan dan kehidupan itu tidak seperti rel ganda. Kita tidak pernah lupa betapa beruntungnya kami ditakdirkan memiliki profesi sebagai ilmuwan, sehingga masing-masing kami berkesempatan luas berkelana menelusuri jalan keilmuan itu. Tanpa ada pula bermaksud perasaan *disrespect* terhadap posisi masing-masing pihak di antara kami, dan senantiasa bersyukur terhadap indahnya sebuah persahabatan kami, namun kami juga sadar jangan sampai persahabatan itu melenakan kami, tanpa waspada malah melahirkan miskonsepsi di antara kami. Betapapun tidak pernah harus ditegaskan bahwa di dalam hidup, apalagi sebagai ilmuwan, terbentang banyak sekali jalan menelusuri ilmu. Kita masing-masing tetap berada di dalam *rute* jalan keilmuan kita sendiri, hanya saja saat bertemu lalu terjalin kerjasama dengan pihak lain, itu hanya berupa *coincidence* belaka di dalam kita menelusuri jalan hidup yang memang bukan hanya satu jalan.

Sebagai ilmuwan, hati nurani kami sejak awal jelas. Berpisah jalan itu berarti masing-masing kami pergi dengan anggun dan puas. Rasanya kami semua sepakat, sepemahaman dan percaya bahwa nasib dan takdir itu ditentukan oleh apa kata pikiran kita atau apa yang terbersit di dalam benak kita. Ikuti dan telusuri bisikan nurani. Seorang ilmuwan sejati se-

sungguhnya adalah seorang penelusur labirin yang soliter, merambah dimensi yang tak dikenal sebelumnya, bahkan dalam lorong gelap, panjang, asing, kemudian kerap tenggelam di dalam sebuah perjalanan yang seru, mendebarkan dan mengasikkan. Tujuan luhur kami adalah bagaimana melatih kecerdasan dan meluruskan hati nurani dalam membaca fenomena atas bantuan ilmu, merangkum pemahaman yang berserak, bijak menimbang kelebihan dan keterbatasan ilmu, sekaligus menyadari bahwa apa yang telah kami capai ibarat terminal antara belaka dari rangkaian perjalanan panjang kami selanjutnya hingga ajal menjemput. Sebagai seorang ilmuwan yang terus menerus berjalan untuk menelusuri ilmu, pada hakekatnya masing-masing kita merupakan pengikut setia pada apa yang terus menerus berkecamuk di dalam kepala kita masing-masing, mengejar mimpi masing-masing. Kami adalah apa yang kami ingin capai sebagai seorang ilmuwan. Di samping dipengaruhi oleh endapan pada arketip kita masing-masing, isi kepala kita dipengaruhi oleh rasa penasaran yang tak henti-hentinya, rasa takjub yang tak berkesudahan terhadap pesona ilmu pengetahuan dan panorama hikmah. Dengan demikian, maka sebagai ilmuwan kami bersambung dengan semangat tradisi Persia membantu menjelaskan kepada kita semua tentang nasib kita. Di dalam glosari kata Persia, padanan kata dari nasib (*fate*) atau takdir (*destiny*) digambarkan di dalam kata *sarnewesht* (سرنوشت). Istilah ini terbentuk dari dua kata, "sar" (سر) yang berarti "kepala" (*head*) dan "newesht" (نوشت) yang berarti "tersurat" (*written*). Dengan demikian, istilah *sarnewesht* (سرنوشت) secara literal berarti "apa yang tertulis di dalam kepalamu" (*what is written on your head*). Kami yakin dan pasti dalam mengikuti jalan pikiran kita masing-masing, membuktikan apa yang kami pikirkan dalam jajaran legasi kami. Itu semua sudah sepadan bagi kami, apapun akibat dan resikonya.

Jika kini kami melakukan refleksi terhadap persahabatan *cum* kerjasama yang kami bangun sejak awal, akan sampai pada kesimpulan: sekalipun kita berada di dalam kelekatan relasi sedemikian rupa, tetaplah masing-masing kami adalah seseorang dengan pribadi yang utuh. Masing-masing tidak tergantung pada pihak lain, kebersamaan juga tidak

menghilangkan identitas asasi kami sebagai pribadi maupun ilmuwan. Seorang filosof, sastrawan, pemikir, penulis dan aktivis politik Pakistan abad 20, Muhammad Iqbal (Sialkot, India, 9 November 1877 – Lahore, Pakistan, 21 April 1938) menyadarkan kita melalui bukunya yang terbit pada 1915, *Asrâr-i-Khûdî* atau *The Secrets of the Self*, bahwa sejatinya kita tetap seorang diri dengan pribadi, terus menerus merawat-menumbuhkan *khûdî*. Istilah *khûdî* dapat dipadankan dengan kata *self* atau ego dalam terminologi psikologi. Agar *khûdî* manusia tumbuh sehat, maka *khûdî* harus menjalin hubungan hangat-erat dengan pihak lain serta berinteraksi secara sehat dengan lingkungan yang masing-masing disebutnya juga memiliki *self* atau *ego* sendiri-sendiri. Dimensi *khûdî* ditekankan Iqbal agar manusia tidak kehilangan identitas dirinya terutama pada saat ia ingin membahagiakan orang lain, tetapi identitas dirinya muncul-menguat bersama-sama dengan identitas diri orang lain, atau lingkungannya, pada saat ia berkhidmat pada orang lain atau lingkungan sekitarnya. Agar *khûdî* manusia sehat, selaras dengan manusia lain dan lingkungannya yang juga memiliki *khûdî*, dia mengupas masalah itu di dalam buku keduanya, *Rumûz-e-Bekhûdî* atau *The Secrets of Selflessness* yang terbit pada 1918 itu. *Khûdî* disebutnya sebagai identitas diri sekaligus energi yang menghidupkan dan mempertautkan sekaligus baik di dalam kebersamaan maupun di dalam keterpisahan hanya lantaran pilihan jalan hidup. Ini selaras dengan apa dikemukakan seorang filosof, penulis, *rōnin*, ahli strategi sekaligus pendekar pedang legendaris Jepang abad 17, Miyamoto Musashi atau 宮本 武蔵 (1584-1645) bahwa manusia menurutnya seorang pejalan yang soliter. Seminggu sebelum ajal menjemputnya, dia menulis *Dakkōdō* atau *The Way of Walking Alone*, sebuah karya pendek yang terbit pada 1645. Buku itu berisi ajaran hidup yang terdiri dari 21 sila demi memberikan peta jalan untuk menjalani hidup yang teguh, kokoh, lagi bijaksana sebagai layaknya seorang legenda. Seluruh sila itu ketat dan keras, tetapi jujur dan membahana. *Dakkōdō* sebagian besar disusun pada saat Musashi memberikan seluruh harta miliknya demi kepentingan ilmu dan kemanusiaan, di mana hal itu dia lakukan sebagai persiapan moral-mental menghadapi kematian. Yang lebih penting lagi, buku itu ditulis didedikasikan untuk murid

favoritnya, Terao Magonojō, seorang murid yang karena kesempurnaan pencapaian bakatnya yang luar bisa mengagumkan, telah begitu amat memikat dan mempesona hati sang guru. Sementara buku yang kini ada ditangan pembaca ini, bagi kami sebagai pemburu pikiran, demi agar sudut pandang dan arah pikiran yang berkembang di dalam pikiran tidak tersimpan di dalam benak kami sendiri, tetapi disirkulasikan kepada khalayak pembaca yang luas.

Dalam usaha memberi konteks tentang bagaimana buku ini dihadirkan, rasanya relevan kami tuangkan kata-kata mutiara Albert Camus (Drean, Aljazair, 7 November 1913 – Villeblevin, Perancis, 4 Januari 1960), seorang filosof, sastrawan, penulis dan wartawan Perancis kelahiran Aljazair yang sangat inspiratif, sebagai konstruksi narasi. Dilatari oleh kehidupannya sebagai seorang penulis, pengarang, jurnalis, dan filosof Perancis kelahiran Aljazair, Camus yang juga meraih Penghargaan Nobel 1957 itu berkata, yang dalam redaksi Indonesianya kurang lebih begini: "Di tengah-tengah rasa benci yang tak terhindarkan muncul di dalam sebuah relasi persahabatan yang intens, aku temukan di sana, di dalam persahabatan itu, juga di dalam diriku sendiri, sebuah rindu dendam yang tak tergantikan. Di tengah air mata kepedihan dan keletihan di sepanjang perjalanan waktu, aku masih menemukan di sana, juga di dalam diriku sendiri, senyum merekah mengembang dengan pesona yang tak terlupakan. Di tengah ketegangan di sepanjang relasi persahaban itu, aku masih menemukan di sana, juga di dalam diriku sendiri, ketenangan yang tak terusik. Di tengah-tengah kekacauan yang membuat harapan seakan menemukan jalan buntu, aku masih menemukan di sana, juga di dalam diriku sendiri, ketentraman yang tak berkesudahan. Di tengah-tengah keletihan yang memicu patah semangat, aku masih menemukan di sana, juga di dalam diriku sendiri, sebuah dorongan kuat untuk melanjutkan perjalanan dengan semangat baru dan terbarukan. Aku senantiasa menyadari, melalui semua itu, bahwa di tengah-tengah hujan badai sekalipun, aku selalu menemukan di sana, juga di dalam diriku sendiri, angin sejuk sepoi-sepoi yang menentram-lenakan. Dan itu semua telah cukup membuatku selalu bahagia. Pendek kata, tidak

peduli betapa keras dunia menghempaskanku, aku menemukan di sana, juga di dalam diriku sendiri, ada sesuatu yang jauh lebih kuat, sesuatu yang jauh lebih baik, sesuatu yang lebih luhur, yang mendorongku kembali lagi pada jalan berkarya". Melalui kata-kata Albert Camus yang telah kami kontekstualisasi, bersama ini ingin kami katakan bahwa di dalam suasana apapun, yang diliputi situasi yang tidak menentu, namun motivasi, tekad kuat (*hardiness*) dan tahan banting (*resilience*) adalah modal berharga kami. Betapapun hati telah merah jingga oleh nestapa, namun semua itu tidak sampai membuat hati merana, semangat luluh lantak. Mekipun jiwa telah mengharu biru namun ia tak membuat tekad menjadi layu, suasana kelabu pada kalbu hal itu tak membuat arang semangat menjadi abu, warna lembayung pada akal budi namun hal itu tak membuat tekad terhuyung, namun justru tenang dalam menghadapi situasi terburuk apapun.

***

Jika kita percaya bahwa akal – bukan otak, karena dalam pengertian ini akal merupakan unsur pembentuk aktivitas dan emosi manusia - merupakan instrumen yang menjadi jembatan yang menghubungkan tahap ketidaktahuan ke dalam fase pemahaman, maka pikiran adalah gambaran yang berkembang saat manusia berinteraksi dengan apa saja yang bersifat *tangible* dan *intangible* dalam lingkungan sejarahnya. Maka dari itu, kata-kata yang tertata dalam rangkaian narasi yang terbentuk oleh kalimat, paragraf, lembar demi lembar, sub bab, serta bab pada sekapur sirih buku ini adalah catatan terhadap apa yang dapat kami tangkap dan pahami yang kemudian menjadi pergulatan batin-intelektual di sepanjang perjalanan itu. Jika kata-kata yang kemudian membentuk narasi itu kemudian dapat dibaca merupakan sebuah ekspresi diri, pertautan emosi, letupan harapan dan pancangan cita-cita, maka dengan itu, maka buku ini adalah merupakan monumen dari berbagai momen-momen di sepanjang persahabatan itu. Meskipun harus segera dicatat bahwa *moment-moment* itu kerapkali datang memang saat itu tidak bisa kita pahami. Ia akan menjadi jernih tampak dalam pemahaman

kita, saat kita bersedia secara sadar dan rendah hati mengambil jarak yang cukup darinya.

Jika akal, pikiran dan kata membantu perjalanan intelektual kami, maka buku ini juga dapat dipahami sebagaimana frase Latin, *sapere aude*, sebagai pembuktian kata-kata, realisasi rencana dan pembuktian cita-cita bahwa kami berani untuk tahu, berani untuk menjadi bijaksana. Karena itu, penting untuk kali pertama, kami mengucapkan *al-hamdulillah*, Puji Tuhan kepada Tuhan Yang Maha Esa, karena buku yang kami tulis ini telah sampai ditangan pembaca. Selamat membaca, selamat menelusuri petualangan intelektual kami bersamaan dengan pembaca menikmati kata demi kata, kalimat demi kalimat, lembar demi lembar dalam buku edisi revisi ini, di mana manuskrip pertamanya diterbitkan dan dicetak secara terbatas. Tentu pembaca akan menemukan banyak hal yang baru, di samping banyak pula informasi lama yang dikemas, analisis ulang dan dikonstruksi kembali demi untuk disajikan dalam kerangka judul buku ini. Analisis dalam buku ini penting guna membedakan segala sesuatu yang tampak jelas namun masih bisa diperdebatkan secara ilmiah dengan segala sesuatu yang benar adanya, atau kombinasi antar keduanya. Analisis itu juga penting untuk mengenali lebih dalam apa yang sejatinya terjadi secara bernas, terutama di tengah kebohongan yang di era *post truth* kerap menampakkan diri bahkan lebih meyakinkan daripada kebenaran itu sendiri. Tidak kalah penting adalah kebenaran itu berubah wajah menjadi bombastis karena terlalu dilebih-lebihkan. Memisahkan antara emas dari loyang, membedakan antara yang palsu dan fakta sejati. Terhadap itu semua kami memahami jika para pembaca tidak setuju. Apapun itu, akan menjadi baik dan sehat bagi pertumbuhan keilmuan kita, jika pada bagian-bagian buku ini yang pembaca setujui akan memicu inspirasi pada pembaca untuk lebih giat menulis; sementara pada bagian-bagian dari buku ini yang pembaca tidak sependapat, semoga terlecut tekad kuat, agar pembaca memiliki peluang untuk menuliskan ketidaksetujuannya dalam berbagai bentuk tulisan ilmiah agar lahir karya-karya dengan tema bahasan yang lebih kaya dan lebih segar. Yang kami sungguh harapkan adalah bagaimana

buku ini hadir menemani pertumbuhan pemikiran dan pengelanaan intelektual pembaca.

Menulis adalah pilihan moral, karena ia aktivitas memberitakan ilmu. Tulisan adalah buah. Bahwa kita pernah merayakan pikiran kita dengan terus menerus tertarik dan peduli untuk memahami sesuatu lalu menuliskan pemahaman itu. Pemahaman yang kita peroleh kerap bukan semata-mata hasil dari apa yang kita niat dan usahakan, tetapi juga hikmah yang turun dari langit untuk kita. Dengan demikian, menulis untuk memberitakan pemahaman dan hikmah itu dapat dicatat sebagai tugas profetik bagi semua akademisi dan ilmuwan. Ia adalah sebuah upaya akal untuk mengenali dengan cara mendekati Sang Pemilik Ilmu, Tuhan Yang Maha Esa. Dia yang kita percaya membentangkan sepuluh lautan ilmu, lima berada di langit, lima berada di bumi. Ilmu-Nya tidak bisa habis ditulis meski seluruh pepohonan di dunia ini dijadikan pena, sementara seluruh air lautan dijadikan tintanya. Ilmu-Nya tidak akan tuntas kita tuliskan, meski pepohonan dan air lautan di dunia itu dilipatgandakan menjadi tujuh kali lipat sekalipun.

Untung saja berbagai karya ilmiah telah lahir di dalam relasi hangat yang terjalin di antara kami sebagai hal yang layak untuk dikenang. Karya-karya itu yang kemudian menjadi penanda utama sekaligus sebuah ukuran bahwa relasi antar akademisi-ilmuwan itu *prayogo*, pantas, dan sepadan apa yang selama itu diupayakan dengan gigih, bukan sebatas seonggok kenangan direlung sukma. Pada titik itulah kami merasa harus bersyukur. Kami meyakini bahwa mereka yang bersyukur atas apa yang terjadi dan terhadap apa yang mereka terima akan bertambah-tambah berkah, nikmah dan hikmah yang dianugerakan kepadanya. Dalam pada itu, patut kami senantiasa memanjatkan puja-puji syukur kami, lantaran limpahan berkah, nikmah dan hikmah pada kami semua. Lantunan doa-doa yang mengandung harapan terbaik senantiasa kami panjatkan kepada Tuhan Yang Maha Esa untuk semua sarjana, penulis, akademisi, dan praktisi yang nama, karya-karya dan pikirannya kami kutip untuk dijadikan rujukan bahkan menginspirasi lahirnya buku ini. Juga kepada semua nama-nama sebagai pihak yang memunculkan peristiwa

yang menjadi pemicu kami berfikir, sehingga perspektif, sudut pandang, narasi dan inspirasi yang tertuang di dalam buku ini sedikit banyak pada derajat tertentu terpengaruh dan diperkaya karena interaksi pikiran kami dengan mereka.

Buku ini merupakan hasil studi kami yang pada mulanya *singgularly focused* hanya hendak memotret Kampung Jawa Tondano saja, namun diperjalanan waktu dan pikiran tidak terhindarkan juga mengupas konteks Minahasa secara umum. Pada mulanya membahas figur para tokoh mantan kesatria Muslim, namun kemudian disadari tidak lengkap jika tidak dimulai dari segi demografi, topografi, lingkungan sosial, relasi dan tendensi kuasa, jalur perdagangan dunia, Islamisasi, Kristenisasi dan berbagai kontestasi pengaruh antara Islam, Kristen dan Belanda, sejak era kerajaan Islam, kolonial hingga era Pemerintah Indonesia merdeka serta tantangannya di masa depan yang tanda-tandanya telah dapat kita baca dan kita usahakan dewasa ini. Meskipun tujuan utamanya menghadirkan Kampung Jawa Tondano dari segi adaptasi dan resiliensi tokoh-tokoh utamaya, yakni mantan kesatria Muslim yang diasingkan ke wilayah ini beserta keturunannya, tidak terhindarkan juga menyinggung tentang Minahasa, terutama berbagai *habitus* penting seperti Kampung Jawa Tomohon, Pineleng, Kampung Banjer, Kampung Tidore Tua, Kampung Tidore Baru, Kampung Islam Tuminting, Kampung Arab, dll., yang terhubung dan berinteraksi timbal balik yang kompleks dengan Minahasa, yang terhubung dengan Bolaang Mongondow, Gorontalo, Makassar, Jawa di selatan, juga dengan Tidore, Ternate, Maluku, Ambon, dan Aceh, yang juga terhubung dengan para kesatria yang diasingkan dari Yogyakarta dan Surakarta di Jawa, dari Kuningan, Cirebon, juga dari Banten, Palembang, Banjarmasin, Padang, Aceh dan dari Saparua, Maluku Utara.

Jika demikian, pilihan bahasan yang dapat dilakukan adalah agak meluas. Kami membiarkan diri ide mengalir sedemikian rupa, terutama dalam kami menganalisis potret resiliensi dan berbagai kualitas psikologis lain pada mereka. Terutama yang dapat kita baca di dalam proses akulturasi identitas Islam dan budaya Jawa melalui perilaku para tokoh

Islam and budaya Jawa dan/atau tokoh Islam dalam budaya Nusantara lain itu. Betapapun daerah asal mereka seperti Jawa, Kuningan, Banten, Palembang, Padang, Aceh, Banjarmasin dan Maluku utara tidak sama dengan daerah baru yang mereka tinggal di tengah-tengah masyarakat yang kemudian secara mayoritas mengalami Kristenisasi di Minahasa secara umum. Pada kehidupan baru di Kampung Jawa Tondano, Kampung Jawa Tomohon, Pineleng, serta Kampung Islam, Kampung Banjer dan Kampung Arab di mana ketiga kampung yang disebut terakhir ini berada di Manado, Sulawesi Utara, mereka dihadapkan pada keharusan untuk melakukan adaptasi, akulturasi dan memiliki *coping strategy* tertentu dalam menghadapi berbagai masalah yang dihadapinya di tempat pengasingan itu. Belum lagi menghitung aspek sosial politik yang menjadi latar belakangnya. Bayangkan saja, betapapun para tokoh mantan kesatria Muslim yang diasingkan tersebut dibuat tidak lagi berdaya, padahal di tempat asalnya mereka adalah para pangeran dan ulama terkemuka yang mengakar kuat ke masyarakat. Syahid (2017b) menulis bahwa mereka yang pada abad ke-19 ditangkap kemudian diasingkan oleh pemerintah kolonial Belanda ke Kampung Jawa Tondano karena terlibat pemberontakan atau akibat lain yang dianggap mengganggu keamanaan dan ketertiban publik. Dalam banyak kasus, pemerintah kolonial Belanda menempatkan diri pada posisi yang terlalu tinggi. Sehingga membentengi dirinya dengan apa yang disebut sangat sensitif yang tinggi terhadap apa yang dianggapnya sebagai ancaman terhadap kepentingannya. Mereka juga cenderung tidak reseptif terhadap aspirasi kecuali yang bersifat politis dan memiliki nilai ekonomi tinggi. Apalagi kemudian sejarah mencatat bahwa perasaan sangat sensitif tinggi itu kemudian dilindungi dengan cara menciptakan pasal-pasal dalam hukum yang disebut *haatzaai artikelen*. Siapa saja yang dianggap tidak sejalan dengan pandangan pemerintah kolonial Belanda, apalagi yang jelas-jelas melakukan perlawanan bersenjata, akan dikenai pasal penghinaan pejabat negara atau mengganggu ketentraman dan ketertiban. Maka, siapa saja dapat disangka menyulut dan membangkitkan perasaan permusuhan, kebencian, atau penghinaan terhadap pemerintah kolonial Belanda atau pada para pejabat resminya, baik dengan kata-kata, tanda-tanda,

tingkah laku atau cara-cala lain dapat dijatuhi sanksi, terutama kepada mereka yang jelas-jelas melanggar akan dihukum. Dalam konteks mereka-mereka yang diasingkan ke Kampung Jawa Tondano, juga ke Kampung Jawa Tomohon, ke Pineleng, serta ke Kampung Islam, Kampung Banjer, Kampung Arab dan Benteng Amsterdam di Manado, pada umumnya adalah mereka-mereka yang dituduh - sekurang-kurangnya - melakukan kegiatan yang dianggap pejabat kolonial Belanda melanggar berbagai ketentuan di atas.

Kepada mereka yang dihukum dengan cara diasingkan, juga terhadap anak keturunannya yang sabar dalam bertahan, terutama sekali, karena faktor daya resiliensi dan pola akulturasinya baik di tengah-tengah aspek agama, sosial dan budaya yang berbeda itu berlangsung secara gradual, maka penting diketahui bagaimana gambaran proses dan variasinya. Identitas dan ciri keislaman dalam berbagai bidang dan aspek dalam sejarah kehidupan masyarakat Kampung Jawa Tondano dianalisis sedemikian rupa, untuk dapat dilihat bagaimana proses adaptasi, akulturasi dan resiliensi itu berlangsung damai. Relasi dan interaksi antara pemeluk Islam dengan penganut Kristen dari sub etnis Minahasa yang berlangsung damai selama 1 abad lebih itu kemudian membentuk budaya baru di Kampung Jawa Tondano. Tokoh-tokoh mantan para kesatria Islam yang diasingkan ke Minahasa memiliki adaptasi, akulturasi dan resiliensi secara damai itu tidak saja sejalan dengan ajaran Islam yang dianutnya, tetapi juga semakin menegaskan bahwa masalah utama mereka bukan dengan agama Kristen dan pemeluknya, juga bukan dengan etnis lain, tetapi dengan pemerintah kolonial Belanda yang dianggapnya menindas dan semena-mena. Kebetulan saja mereka memeluk agama Kristen, yang didukung oleh antek dan kaki tangan mereka dari kalangan Islam sendiri dan kaum pribumi lain dari berbagai daerah.

Sisi resiliensi yang dapat dibaca di dalam dinamika adaptasi dan akulturasi dalam kehidupan agama, sosial dan budaya para tokoh mantan kesatria di pengasingan tersebut dengan penduduk setempat yang berbeda latar budaya dan agama diteliti secara ethnografis dengan menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Metode pengumpulan

data dilakukan dengan melakukan *fieldwork* dan etnografis mengunjungi situs-situs penting di Kampung Jawa Tondano, Minahasa – termasuk Kampung Jawa Tomohon; Kompleks Makam Imam Bonjol di Pineleng; wilayah Kota Manado seperti Kampung Ternate Baru, Kampung Banjer, Kampung Islam, Kampung Tuminting, dan Kampung Arab; wawancara dengan para tokoh agama, akademisi, aktivis; lalu melakukan analisis konten terhadap dokumen dan literatur yang tersedia. Sebelum dianalisis, data yang terkumpul diseleksi, dikategorisasi, dan diklasifikasi berdasarkan mutu dan kesesuaian dengan tema artikel dan sumber. Data-data dan atau informasi yang bertentangan, tidak lengkap dan atau bahkan salah akan diidentifikasi untuk ditelaah ulang dan diverifikasi lebih lanjut. Berbagai riset sebelumnya, yang dapat kita akses dalam bentuk buku, artikel dan karya akhir, baik berupa tesis dan disertasi dijadikan bahan peluas perspektif, *insight* dan analisis.

Di atas segala-galanya, mantan para kesatria utama Muslim dan juga para penulis itu, mereka telah diberi kesempatan untuk berbuat atau bertindak di dalam sejarah ilmu pengetahuan demi untuk menjembatani apa yang mereka impikan dengan realitas yang ada di sekeliling mereka. Di antara rasa salut dan takdzim yang merebak di relung hati kami, yang melegakan adalah kami berkesempatan ziarah ke kompleks pemakaman Kyai Modjo yang bersandingan dengan Kyai Hasan Maolani, dan berbagai tokoh lain, juga ke makam Syarif Abdullah Assegaff yang berada di kompleks terpisah dari kompleks pemakaman Kyai Modjo, tidak ketinggalan juga ke kompleks pemakaman Muslim lain yang dari segi usia lebih baru yang lokasinya berada di dekat dua kompleks pemakaman itu. Kami juga ziarah ke makam Tuanku Imam Bonjol di Pineleng Satu, Minahasa. Tidak lupa melihat langsung jejak tapak menurun ke sungai tempat ia mandi dan mengambil air wudhu, lalu tempat shalat yang ada di atas batu besar yang atasnya datar. Tentu saja, kami juga mengunjungi lokus sejarah di wilayah Kota Manado seperti Kampung Ternate Baru, Kampung Banjer, Kampung Islam, Kampung Tuminting, dan Kampung Arab, termasuk benteng Amsterdam.

Di samping demi dan untuk kepentingan keilmuan ziarah terhadap berbagai situs tersebut kami lakukan, namun hal lain yang mengiringi adalah adanya interpretasi Islam atas konsep ziarah terhadap kuburan para wali, ulama sholih, ilmuwan, sufi, pejuang, kesatria yang mati syahid, dll., terkait erat dengan konsep barakah. Ziarah merupakan tradisi global yang hidup di tenga-tengah gegap gempita dan hingar bingar modernitas, bertahan di tengah masifnya budaya pop dan artifisial. Lantaran kegiatan itu dipercaya sebagai penyambung semangat batin karena - sebagai pewaris spiritual Nabi Muhammad SAW - mereka adalah orang-orang yang telah melampaui batas-batas (*passing over*) dalam hal dimensi kemanusiaan dan sekat keilmuan. Mereka dianggap tetap hidup, meskipun di "dunia lain". Secara ruhani, makam mereka kerap dipandang sebagai kutup-kutup suci dan makam mereka masing-masing merupakan satelit spiritual yang terhubung dengan cabang-cabang lain yang terpusat dengan Mekah. Ziarah semacam ini disebut Jamhari (2000; 2001) lazim ditemui di dunia Muslim yang meliputi wilayah Timur Tengah, Afrika Utara yang terdiri dari Mesir, Maroko, Tunisia, Aljazair, juga Sudan, Kawasan Maghribi, Afrika Barat, Afrika Timur, Afrika Selatan, India, Pakistan, Bangladesh, Tiongkok, Turki, Asia Tengah, Wilayah Balkan, Asia Tenggara terutama Malaysia dan Indonesia.

Di sepanjang penelusuran kami di lapangan, juga menelaah pustaka yang tersedia, betapa menakjubkan penuturan lisan, informasi, berita, dokumen, artikel, dan buku tentang Kampung Jawa Tondano ini. Oleh karena dan untuk itu, edisi ini lahir juga karena sumber daya informasi yang melimpah ruah itu. Tokoh-tokoh yang berada di dalamnya dapat menjadi inspirasi bagi kita yang hidup mulai hari ini bagaimana semangat juang diaktualisasikan dalam bentuk usaha yang maksimal. Meski dari segi-segi tertentu dapat kita kritik, terutama dari secara keilmuan, namun perjuangan mereka patut kita apresiasi sebagai para pembawa bendera kemerdekaan Indonesia dan kemandirian bangsa dari kolonialisme. Narasi ini, antara lain, segi yang hendak ditonjolkan daripada karya terdahulu oleh Babcock (1981a, 1981b, 1989a; 1989b), Kembuan (2016a, 2016b), Syahid (2017b), dll.

Waktu tiga tahun menyiapkan karya ini sebenarnya tidaklah lama, tetapi juga bukan hal yang sederhana. Sebagaimana pepatah Latin, *exitus actus probat*, *the result justifies the deeds*, hasil akan membenarkan apa saja perbuatan yang telah diusahakan dengan sungguh-sungguh dan konsisten. *The most powerfull warriors are patience and time*. Hasilnya adalah di dalam buku ini pembaca dapat merasakan kebahagiaan pada saat kami berhasil menemukan berbagai isu penting pada saat menggali dinamika psikologis di dalam sejarah dan peradaban manusia yang sebenarnya plural. Berhasil menguak takdir di dalam sejarah hasil usaha manusia yang menempatkan mereka pada lingkungan sosial-geografis tertentu yang semula dirasa asing, apalagi di mana pada lokus itu mereka bersentuhan dengan identitas agama dan karakter budaya yang melekat pada etnis dan klan yang sama sekali berbeda. Bersentuhan pula dengan isu dan dimensi kehidupan keagamaan yang distingtif dan variatif, berbaur dengan fakta-fakta sosiologis dan antropologis, dan pembacaan terhadap dinamika psikologis baik dalam pergulatan pribadi, pribadi di dalam sebuah kelompok dan relasi antar kelompok. Studi yang ekploratif di Kampung Jawa Tondano tanpa melihat saling terkait dengan berbagai perspektif bidang ilmu di atas tidak dapat dipahami sepenuhnya.

Merupakan hal yang sangat lazim, dilihat dari segi kategori *genus* dan *species*, sudah barang tentu buku ini sebenarnya merupakan kelanjutan dari karya-karya serupa yang telah terbit terlebih dahulu oleh Babcock (1981a, 1981b, 1989a; 1989b), Kembuan (2016a, 2016b), bahkan Syahid (2017b), dll. Buku ini kami tulis, dengan sengaja memang demi menghadirkan segi-segi tertentu yang karena satu dan lain hal tidak dilihat, dan karena itu, tidak disingung di dalam karya-karya ilmiah terdahulu. Karya-karya tersebut kami kutip di samping sebagai sebuah tata krama dan etika yang berlaku di alam ilmiah tetapi yang lebih penting adalah mereka kami kutip sebagai ekspresi rasa hormat terhadap karya tulis mereka, betapapun sederhananya sebuah karya tulis, ia membutuhkan usaha dan daya upaya yang tidak mudah untuk dapat menghadirkan sebuah pemahaman yang utuh kepada pembaca. Di dalam menjalani hari-harinya, mereka para penulis itu lebih memilih keheningan daripa-

da hiruk pikuk kehidupan, mereka memihak pada kesendirian timbang di dalam gemerlapnya pergaulan, mereka memutuskan menelusuri jalan merekam dan mengambil langkah dengan menulis demi untuk membagikan ilmu pengetahuan agar ia abadi daripada hanya memupuk reputasi dirinya sendiri. Untuk mengapresiasi pendirian dan pilihan hidup mereka, jika di dalam kesendiriannya saja mereka baik dan bermanfaat untuk sejarah, sudah pasti mereka baik di dalam sebuah kebersamaan dengan orang banyak di sepanjang sejarah. Mereka ditempatkan secara terhormat di dalam buku ini, mereka kami kutip, kami abadikan namanya, dalam hal-hal tertentu, untuk memperkuat argumen di dalam narasi yang kami hadirkan, tetapi kami juga mengutip mereka, tentu saja ini sah dan lumrah di dalam dunia ilmiah, guna mendudukan perkara yang masih belum tegak, memperjelas masalah yang sebenarnya dari hal-hal yang masih kabur, dan meluruskan bahkan mengkoreksi hal-hal tertentu yang kami anggap keliru.

Jika disebut dalam sebuah ulasan yang disajikan secara sekuensial, pada Bab I buku ini menghadirkan sejarah perlawanan tokoh Perang Jawa seperti Doponegoro, Kyai Modjo dan Sentot. Mereka secara tidak terhindarkan kemudian dapat dikelompokkan sebagai representasi pikiran, aspirasi dan perjuangan umat Islam. Di kemudian hari perjuangan mereka dicatat sebagai hal yang senafas dengan sejarah bangsa. Perang yang dikobarkan di atas ranah budaya dan berbalut dengan nuansa agama dapat merebut simpati menahun, dukungan luas dan mengakar secara merata di seluruh wilayah perang. Isu kemandirian dan kesadaran sejarah leluhur yang mereka usung bertemu dengan sensitivitas iman, Islam dan akhlak terbaik yang terpupuk dan tersedimentasi dengan sempurna. Mahkota perjuangan mereka adalah pemihakan kepada kepentingan bangsa dan rakyat sendiri itu. Demi memperjuangkan kemandirian, peneguhan sejarah sekaligus restorasi budaya leluhur, Islam yang disebutnya sebagai ”sintetis” pun – meskipun istilah ini di kemudian hari memicu banyak kritik - bertemu dengan narasi ortodoksi di dalam medan perlawanan yang mengambil lokus perjuangan di luar institusi keraton. Bertemunya antara institusi keraton dan pesantren de-

ngan jaringan priyayi-kyai-santri membuat tokoh-tokoh utama perang menjadi figur terpandang secara sosial dan otoritatif secara keagamaan.

Penulisan Bab I didasarkan utamanya pada memoar 4 volume Nahuys, di mana memoar itu dianalisis dari interpretasi Nahuys sendiri berdasarkan berbagai laporan resmi Belanda dikumpulkan dari elit sipil dan militer kolonial Belanda di dalam suasana perang. Dapat dipahami jika tidak tampak menonjol di dalamnya kesungguhan dan ketulusan pihak kolonial Belanda untuk sungguh-sungguh mengarifi dan memahami perjuangan moral tokoh-tokoh kesatria pejuang Perang Jawa. Pemerintah kolonial tidak memahami doktrin, spirit dan pengalaman Islam, perspektif elitis dan militeristiknya juga menghalanginya untuk sekedar memaklumi aspirasi, jalan pikiran, dan sudut pandangnya, apalagi memihak Islam. Narasi kolonial dalam rangka penghormatan terhadap Islam dan budaya sangat terasa hanya dalam bentuknya yang formal. Praktis hanya redaksi dan tata cara Islam dimanfaatkan sebagai alat legitimasi dalam prosesi seremoni pengambilan sumpah para pejabat, atau sumpah setia bagi mereka yang taat atau kembali taat setelah dianggap memberontak kepada Belanda. Dalam banyak kasus, pemerintah kolonial Belanda tidak jarang memanfaatkan kyai, imam, penghulu, dan elit agama lain untuk menjadi mediator komunikasi, diplomasi dan negosiasi dengan Diponegoro, Kyai Modjo dan tokoh perang lain untuk menyerah. Namun di lain pihak, pihak pemerintah kolonial Belanda juga memanfaatkan narasi Islam dan budaya untuk menyerang posisi moral dan perjuangan Diponegoro, Kyai Modjo, Sentot dan pangeraan-kyai-santri yang memihak padanya. Meski dipahami, karena kepentingan yang berseberangan, Islam dijadikan alat pukul Belanda terhadap tokoh-tokoh perang itu.

Sudah umum diketahui sebuah pandangan bahwa iman dan Islam sebagai dasar justifikasi bagi tokoh-tokoh kesatria pejuang Muslim baik untuk memulai ataupun untuk mengakhiri perang. Terasa pula bahwa cara pandang ortodoksi bahwa iman dan Islam sebagai motivasi perang, sumber semangat, landasan berfikir, identitas dan bahan propaganda ini kemudian menyebar ke seluruh wilayah perang sebagai penguat ikatan

dan memperluas jaringan dukungan massa. Para ulama, kyai dan kaum santri yang menjadi para pemimpin lasykar disebut imam (*imam al-amr*), di samping sebutan "profan" lain seperti tumenggung, dll., hal itu semua untuk memberi ruang pada organ dan struktur perang dengan sistem komando sekaligus mengakomodasi mereka yang bukan berasal dari kaum santri dalam organisasi perjuangan itu. Dalam banyak kasus Kyai Modjo bahkan menggunakan aturan fiqih sebagai dasar pengaturan regulasi pemanfaatan *ghanimah* (harta rampasan perang), sedangkan Sentot Prawirodirjo menyebutnya sebagai Perang Sabil.

Selanjutnya, pada Bab II diulas biografi para kesatria pejuang, mulai dari Pangeran Diponegoro – untuk selanjutnya disebut Diponegoro, Kyai Modjo dan Sentot Prawirodirdjo dalam Perang Jawa; riwayat pemikiran Kyai Hasan Maolani dari Kuningan Cirebon; rombongan kecil yang terdiri dari para Jawa Banten; Tuanku Imam Bonjol dan Rombongan Kecil dari Padang yang terlibat dalam Perang Paderi; Raden Syarif Abdullah Assegaff yang dianggap terlibat pada pemberontakan kepada Belanda di Kesultanan Palembang; Pangeran Perbatasari dari Kesultanan Banjar, Kalimantan Selatan; Tuanku Muhamad Batee yang merupakan putera Teuku Umar dan Cut Nyak Dien karena terlibat dalam Perang Aceh; Abdul Gani Ningkeula yang dituduh membuat kegaduhan dan melakukan aktivitas yang menggaggu keamanan dengan mendirikan jaringan tarekat di Saparua, Maluku Utara; di samping tokoh-tokoh non agama, para pangeran yang diasingkan ke Jawa Tondano karena dianggap terlibat keributan yang berujung pembunuhan lantaran tidak puas dengan kebijakan pemerintah kolonial Belanda terkait tanah bengkok yang menjadi hak para pangeran atau keluarga istana hingga kepala desa.

Pada Bab III dikemukakan analisis tentang Sulawesi Utara di dalam konteks. Yang dimaksud konteks di sini, Minahasa sebagai ibu kandung peradaban Sulawesi Utara. Ia dikupas dengan definisi bukan hanya sebagai wilayah dengan kultur, agama, relasi sosial, tetapi juga *gesture* politik, kecenderungannya yang mempertalikan, merasa harus terpanggil disetiap perubahan krusial bangsanya, dan jiwanya yang hangat untuk beraktualisasi diri dengan bekerjasama dengan siapa saja. Hadir di da-

lam analisis ini adalah Minahasa dalam pengertian etnis, bahasa, agama, demografi dan bahkan topografi. Dalam rentang sejarah, Minahasa dihadirkan sejak awal pra-Kristen, Kristen masuk di mana Islam turut secara terbatas mewarnai wilayah ini, masa kolonial, masa kemerdekaan hingga masa kontemporer. Yang hendak ditekankan, peluang Sulawesi Utara ke depan sangat menantang, terutama pada saat pertumbuhan dan perkembangan infrastruktur sangat pesat dewasa ini. Sejalan dan berbarengan dengan pertumbuhan infrastruktur itu, tumbuh kembang mutu institusi perguruan tinggi yang mengesankan, dengan modal kerukunan umat beragama yang baik dan inklusif, akan menjadi hal baik yang patut untuk dijadikan landas tumpu bagi kemajuan Sulawesi Utara yang kosmopolit di masa mendatang. Minahasa di Sulawesi Utara dihadirkan agar pembaca dapat mengenali, bahwa wataknya tidak berubah, pendiriannya tidak bergeser, dan pandangannya cenderung menetap dan terjaga sejak awal dengan ciri terbuka, toleran dan inklusif. Karena sejak awal, wilayah ini merupakan titik singgah, titik temu, dan titik simpul dari perlintasan jalur dagang Nusantara yang terhubung dengan jalur dunia, maka ketiga watak dasarnya itu merupakan fondasi kuat bagi orang Minahasa membangun rumah bersama berkemakmuran dan berkesejahteraan dengan mentalitas dan spiritualitas yang stabil, tangkas dan lincah dari zaman ke zaman.

Dengan judul "Tondano: Adaptasi dan Akulturasi" Bab IV mengulas Kampung Jawa Tondano sebagai sebuah mosaik yang tak gampang retak. Bab ini esensial, terutama dan pertama-tama, karena ia sebenarnya merupakan fokus awal sebagai lokus tempat pengasingan para kesatria pejuang Muslim dari berbagai wilayah Nusantara: Jawa, Kuningan-Cirebon, Banten, Palembang, Banjarmasin, Padang, Aceh, dan Maluku Utara. Dari lokus itu, analisis diarahkan pada kualitas mental dan psikologis para kesatria pejuang itu sendiri, dan daya penerimaan yang tinggi hampir tak bersyarat dari warga Minahasa. Talenta toleransi orang Minahasa, membuat pergaulan menjadi lapang. Kaum kesatria pejuang Muslim yang diasingkan itu tumbuh di dalam ragam komunitas sehingga jejaring pergaulan membuatnya merasa diterima, keyakinan

agama yang dipeluknya tetap aman terjaga. Kedua komunitas, baik pendatang maupun penduduk Minahasa, saling tidak membiarkan adanya alienasi satu sama lain yang potensial memicu segregasi sosial. Suku-suku dan etnis Minahasa hidup berbasis aliansi dan penyatuan, sehingga mencegah satu dengan yang lain dengan tidak saling melakukan okupasi. Unit-unit kewargaan yang kuat diantara mereka merupakan bahan yang kuat dalam memilin suasana penuh keadaban yang dengan alamiah menjelma di dalam kanvas peradaban. Hujan kasih tak pernah mengenal musim kemarau. Mereka saling tidak merelakan jalur dan ruang perjumpaan yang membuat arsitektur persahabatan dan persaudaraan menjadi menyempit, wilayah pergaulan menjadi menciut dan bahkan ruang titik temu menjadi terutup sama sekali. Ekspresi relasi yang ditampilkan lebih menekankan pada tatanan persahabatan yang meninggikan kemaslahatan bersama di dalam kebersamaan yang hangat, santun dan saling memberi ruang. Karakter kuat budaya dasar Minahasa ini bertemu dengan karakter kuat budaya asal yang menyatu dengan arketip masing-masing pribadi para kesatria pejuang Muslim itu. Yang terjadi kemudian, sejauh sejarah menyebutkan, tidak terjadi ketegangan, apalagi benturan, tetapi melebur menyatu menjadi sebuah kepribadian yang ditopang oleh nilai budaya, visi berkemajuan dan kebersihan hati nurani karena fokus dalam rangka mencapai sejarah kegemilangan mereka sendiri.

Daya adaptasi dan akulturasi para kesatria pejuang pendatang yang diasingkan itu mewariskan berbagai daya psikologis unggul lain, seperti kemampuan mobilitas horizontal, moblitas vertikal dan diaspora anak cucu keturunannya. Warisan yang menurun bertemu dengan tantangan zaman yang dinamis dikupas pada Bab V. Jika generasi pertama para kesatria pejuang Muslim yang diasingkan itu berhasil keluar dari kemelut, tidak pernah mengenal benang kusut di sepanjang hidupnya, kualitas mental dan pribadi ini menetes menurun pada anak cucunya. Seiring dengan waktu dan perkembangan zaman, semesta memberi kesempatan dan peluang luas bagi anak turun para pejuang tersebut, pertama-tama memasuki berbagai lembaga pendidikan, kemudian meniti

karir dan mencoba keberuntungan dengan mengarungi berbagai profesi yang bervariatif. Pendidikan telah membuka ruang dan memungkinkan mereka untuk memiliki akses pada beragam pengabdian, seperti guru, dosen, pejabat, dokter, politisi, tentara, polisi, kaum profesional, dll. Darah kesatria pejuang yang mengalir di dalam diri mereka membuat jiwa mereka tidak sempat kosong, dengan spontanitas alamiah, melakukan langkah-langkah yang terencana. Keyakinan agama mereka tidak luntur, menjadi identitas yang menyatu dengan diri mereka, sehingga mencegah mereka untuk berfikir semata-mata berdasarkan kepentingan agama, suku atau keuntungan sesaat yang didapat. Diakhir Bab ini juga dikemukakan sebuah upaya untuk memperbesar (*augmented*) kelemahan sisi dan posisi perspektif keilmuan era kolonial yang dijadikan dasar dan pijakan bagi kebijakan pemerintah kolonial Belanda. Pada saat yang sama memperluas apresiasi dan pada posisi perjuangan tokoh-tokoh kesatria pejuang Islam yang memihak pada kemandirian bangsanya, termasuk mengungkapkan kualitas pribadi, mental dan psikologis mereka.

***

Terhadap perasaan sangat beruntung itu, kami para penulis merasa berhutang budi kepada nama-nama berikut ini. Mereka telah berperan penting dalam penulis mengenali lebih eksploratif mulai dari segi geografis, etnografis, topografis, dan sejarah Jawa Tondano hingga transformasi penduduk masyarakat di kampung itu di era modern. Terima kasih dan hormat setinggi-tingginya kepada Arbo Baderan, Muhammad As'ad Sutaruno, dr. (hewan) Abdul Qadir al-Jailani, Ramli Nurhamidin, K. H. Ahmad Ali Demak - imam Masjid Agung al-Falah atau Masjid Kyai Modjo yang terletak di tengah-tengah Kampung Jawa Tondano; Kyai Hasan Baderan - wakil imam Masjid Agung al-Falah atau Kyai Mojo Kampung Jawa Tondano; Wahid Koesasi, Prof. Dr. Ishak Pulukadang, Dr. Ali Hardi Kyai Demak, dan Haji Djafar. Terima kasih tak terhingga juga pada Roger A. C. Kembuan, MA., Dr. Nico Gara, dll. Khusus kepada Wahid Koesasi ini, kisah unik yang penting diungkap di sini adalah dialah orang yang mula-mula memperkenalkan kami dua-tiga lembar *print out* berbahasa Belanda tentang Kyai Modjo dalam Perang Jawa.

Dua-tiga lembar *print out* inilah sejatinya merupakan penggalan dari ribuan halaman memoar empat volume karya H. G. Nahuys van Burgst tentang Perang Jawa. Memoar itu berjudul *Verzameling van officiele Rapporten, betreffende den Oorlog op Java in de Jaren 1825-1830.* Di memoar empat volume ini pula disinggung keterlibatan Pasukan Tulungan dari Minahasa yang membantu tentara Belanda melawan Diponegoro.

Terima kasih yang tidak terhingga pula kepada Rektor, para Wakil Rektor, para Dekan, para Ketua Lembaga, para Kepala Pusat, mahasiswa program magister dan doktor, dan seluruh civitas akademika IAKN Manado yang tidak dapat kami sebut satu persatu. Tanpa mengurangi rasa hormat, penting disebutkan di sini bahwa mereka yang selama ini menjadikan diri mereka teman diskusi untuk menyemai gagasan. Juga terhadap teman-teman media sosial yang sigap membantu memberi informasi saat kami kesulitan menemukan referensi. Dengan segala kelemahan dan kelebihannya, pasar maya sangat membantu menyediakan bahan-bahan secara *online* dan digital yang dapat kami peroleh saat referensi itu dibutuhkan secara cepat, murah dan efisien.

Terima kasih juga kepada kolega kami di IAIN Manado, antara lain, Zulkifli Nababa dan sahabat kami, Delmus Puneri Salim, MA., M. Res, Ph.D, Rektor IAIN Manado. Kami juga hendak mengucapkan terima kasih kepada Dr. dr. Taufiq Pasiak, M.Kes., M.Pd.I., putera keturunan Kampung Jawa Tondano Minahasa yang kini menjabat sebagai Dekan Fakultas Kedokteran Universitas Veteran. Terima kasih atas kesediaannya menjadi partner diskusi sekaligus sebagai narasumber bagi penyempurnaan buku edisi revisi ini. Demikian juga kepada Dr. dr. Tubagus Djaber Ellong Abeng, M.Kes, Direktur Rumah Sakit Umum Daerah Kota Kotamobagu, dan Annihasa Maharani, mahasiswi Program Studi Sains Data, Universitas Insan Cita Indonesia. Keduanya merupakan keturunan dari para Tubagus di Kampung Jawa Tondano. Dari daerah Minahasa ini ada satu nama yang harus kami sebut, yaitu, Kepala Dinas Data dan Pustaka Daerah Provinsi Sulawesi Utara, Dr. Asripan Nani, M.Si., yang membantu membukakan pintu bagi kami untuk menelusuri berbagai literatur berlimpah di lembaga ini. Terima kasih kepada Annisa Maharani

di Kampung Jawa Tomohon sekaligus mahasiswa Universitas Insan Cita Indonesia, lalu Imriani Moroki, mahasiswa program doktor Philippine Normal University, Manila, dari IAKN Manado, dan Maria Totopandey, M.Pd di Tahuna Sangihe yang membantu memasok berbagai foto yang memperkaya ilustrasi di dalam karya ini. Di Ciputat, kami menyebut nama Dr. Gazi Salom, M.Si., dengan penuh hormat dan kasih, seorang sarjana psikologi ahli terorisme dan radikalisme, yang mana kami para penulis berhutang ilmu pengetahuan, terutama dapat menulis pada sub bab penutup buku ini.

Karena mula-mula bahan-bahan utama buku ini berasal dari berbagai berbagai dokumen riset yang ada di Perpustakaan UGM di Yogyakarta, Lembaga Arsip Nasional Republik Indonesia di Jakarta, juga Perpustakaan Nasional di Jakarta, di samping Balai Pustaka Jakarta, dll., sebagian lagi dengan mudah dapat diakses karena tersedia di toko *online* dan digital, oleh karena itu, kepada mereka semua, kami mengucapkan terima kasih banyak atas layanannya yang baik dan mengesankan. Membaca banyak literatur, wawancara dengan sumber, berdiskusi dengan sesama penulis, dan berinteraksi dengan banyak pihak, adalah upaya kami para penulis untuk memahami betul apa yang sejatinya telah terjadi. Seiring dengan ingatan terhadap upaya itu, tidak henti-hentinya kami para penulis senantiasa berdoa kepada Tuhan YME agar diberi hikmat dan makrifat tertinggi pada saat membaca semua literatur itu, dengan harapan Tuhan sebagai perantara agar seluruh pengetahuan yang dapat ditangkap oleh pikiran penulis yang kemudian kami kutip pada buku ini, seluruh nama dan pihak yang terlibat pada semua peristiwa sejarah yang kami cantumkan untuk memperkaya narasi buku ini, yang disebut di dalam semua literatur, terlimpah kepada kami. Kami tidak henti-hentinya berdoa agar kami bisa memahami benar apa yang hendak mereka sampaikan, pikiran yang tersembunyi di balik kata-kata, yang barang tentu hal itu tidak terkatakan dan tidak tertuliskan secara jelas di berbagai literatur. Tujuan utamanya adalah agar kami tidak keliru memahami seluruh kerumitan peristiwa itu, tidak salah dalam menangkap semangat yang menggerakkan pribadi-pribadi untuk berperan di tempat dan posisinya masing-masing, dan terlebih lagi semoga kami tidak salah da-

lam menuangkannya dalam membangun narasi yang terbentuk melalui tulisan di dalam buku ini. Tidak putus-putus juga kami berdoa semoga kepada seluruh penulis dan semua aktor yang telah mencurahkan niat, hasrat, dedikasi, dan loyalitas terbaik mereka dalam lautan ilmu pengetahuan dan belantara pikiran senantiasa dianugerahi limpahan rahmat, berkat, hikmat dan ma'rifat, baik yang telah meninggal maupun yang masih hidup sehat di dunia ini.

Terhadap semua kekeliruan langkah mereka, atau semua tindakan yang kemudian dicatat sebagai kekeliruan, semoga dibukakan pintu maaf dari Tuhan kepada mereka. Yang harus kita sadari, tugas kita terhadap semua pertimbangan yang pada dasarnya baik dan untuk kebaikan, namun dikemudian hari ternyata menimbulkan masalah dan bahkan malapetaka, adalah dengan cara menulis ulang peristiwa itu dengan mengisi ruang-ruang yang sebelumnya kosong; meluruskan halhal yang sebelumnya bengkok. Sebagaimana dipercaya banyak dari kita semua, bahwa *the smallest act of kindness is never too little and vice versa*; "kebaikan itu walau sekecil apapun, walau sebesar biji *zarrah*, sebenarnya tidaklah benar-benar kecil", demikian pula kejahatan atau keburukan. Kami percaya mereka semua berniat hendak menolong sesama dengan pengetahuannya, memahamkan bersama dengan jalan pikirannya. Dengan dan atas nama niat baik semua pihak, yang telah, hendak dan selalu akan berkecimpung di dalam ilmu pengetahuan, semua usaha sungguh-sungguh, jerih payah, dan hasil pemahaman dalam bentuk buku ini dipersembahkan.

Terima kasih tulus dan mendalam kami sampaikan kepada keluarga penulis, juga kepada handai taulan, kolega, tuan-puan, yang telah memahami kesibukan akal imajinasi penulis, yang dalam menulis buku harus dengan meneliti, memikirkannya, membayangkannya, yang kadang jalan pikirannya tidak mudah dipahami, apalagi diikuti.

Manado-Ciputat, 30 April 2023

Achmad Syahid | Jeane Marie Tulung | Farno Arthur Gerung

Pangeran Diponegoro, Perang Jawa 1825-1830 dan Isu Geostrategi Dunia

Dr. Andi Widjajanto, S.Sos., M.Sc., Ph.D.
Gubernur Lemhannas RI

Perang Jawa merupakan konflik militer yang terjadi di Pulau Jawa, di era kolonial Belanda. Perang itu merupakan konflik bersenjata besar antara pemerintah kolonial Belanda dengan rakyat Jawa yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro. Dari segi militer, perang itu merupakan konflik yang brutal, dengan banyak korban di kedua sisi, dan berdampak signifikan pada lingkungan sebagai sumber hidup masyarakat Jawa dan sejarah Indonesia. Hasrat terdalam perjuangan Diponegoro adalah keinginan untuk mandiri, merdeka, dan berdaulat dalam mengatur hidup mereka dan demi manjaga harkat, martabat dan kehormatan bangsa mereka sendiri. Jika imajinasi ini ditarik jauh kebelakang, keinginan untuk mengelola kebesaran bangsanya itu dapat ditelusuri pada Nusantara pada zaman Sriwijaya, Majapahit, Singosari, Demak, dll.

Konflik ini dipicu oleh isu budaya dan ekonomi, kemudian dibumbui perspektif agama, karena terdapat persebarangan pandangan antara sebagian kalangan kesultanan di satu pihak dengan Belanda dipihak lain dalam memandang monopoli perdagangan itu. Perang Jawa yang berlangsung antara tahun 1825 hingga 1830 di Pulau Jawa itu, memperhadapkan antara pasukan kekaisaran Belanda dengan pasukan kerajaan Jawa yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro. Perang ini diawali oleh ketegangan antara kolonial Belanda, yang telah menduduki sebagian be-

sar Jawa, dengan Diponegoro. Dia merupakan salah satu pangeran yang otoritatif kemudian tampil sebagai seorang pemimpin religius, politik, dan militer, yang menentang kekuasaan Belanda pada era proto-nasionalisme Indonesia.

Perang Jawa dimulai ketika Belanda memperkenalkan sistem tanam paksa dan membubarkan Kesultanan Yogyakarta pada 1812. Dapat juga ditelisik lebih jauh ke belakang pada Perjanjian Giyanti 13 Februari 1775 yang berakibat terbaginya wilayah Mataram menjadi dua, Kasunanan Surakarta dan Kesultanan Yogyakarta. Sejak saat itu, berbagai kebijakan Belanda atas wilayah ini cenderung mengeksploitasi penduduk pribumi seperti menaikkan pajak tanah di mana hal itu menjadi salah satu alasan utama Pangeran Diponegoro memimpin perjuangan melawan Belanda.

Pertempuran-pertempuran yang berkecamuk di seluruh Jawa. Pasukan Belanda dilengkapi dengan senjata modern dan tentu mendominasi di setiap bentrok bersenjata, namun Diponegoro berhasil membangun aliansi dengan para pemimpin lokal yang mengakar. Dibelakang Diponegoro berdiri kaum aristokrat Jawa, kaum abangan, para kyai, haji dan kaum santri yang terorganisir menjadi pasukan yang kuat.

Kyai Modjo, di antara kyai yang menonjol peranannya, merupakan penasihat dekat Pangeran Diponegoro selama pemberontakan. Dia dikenal dengan kedalaman ilmu dan keluasan wawasan agama, kebijaksanaan pandangan serta pengetahuannya tentang budaya dan tradisi Jawa. Dia memainkan peran penting dalam pemberontakan dan membantu Pangeran Diponegoro menggalang dukungan dari rakyat Jawa. Sementara Sentot Prawirodirjo merupakan nama lain yang muncul karena reputasinya sebagai pemimpin pasukan usia muda yang kaya pengalaman dan strategi perang. Dengan dukungan massif dan mengakar, perlawanan terhadap pemerintah Belanda itu kemudian berkembang menjadi perang total melibatkan seluruh masyarakat Jawa dan sebagian besar pasukan Belanda di wilayah tersebut.

Namun, secara lebih dalam, perang ini juga berakar pada isu geostrategis dunia, yaitu upaya Belanda untuk mempertahankan pen-

garuhnya di Asia Tenggara berkompetisi dengan Inggris dan Portugis. Perang Jawa memiliki dampak yang besar pada sejarah dan bangsa Indonesia. Peperangan ini menyebabkan kerugian besar dari segi kehidupan manusia serta harta benda dan kebudayaan warisan nenek moyang. Secara kelembagaan, perang mengakibatkan runtuhnya kerajaan-kerajaan Islam di Jawa serta memperparah eksploitasi ekonomi oleh Belanda kepada rakyat.

Perang Jawa merupakan penanda yang jelas bahwa Pemerintah Belanda berusaha untuk mempertahankan kekuasaannya sebagai negara kolonial di wilayah Asia Tenggara. Menguasai jalur perdagangan rempah-rempah di satu pihak dan melemahkan kekuatan kerajaan-kerajaan di wilayah tersebut melalui politik adu domba dan perang di pihak lain merupakan strategi jitu yang ditempuh. Dalam hal ini, baik Kasunanan Surakarta maupun Kesultanan Yogyakarta merupakan salah satu kekuasaan yang sangat potensial untuk mengancam kekuasaan Belanda di Jawa.

Dengan demikian, sengketa dagang atas monopoli sumber-sumber ekonomi pada akhirnya memicu satu rangkaian peristiwa yang mengakibatkan terjadinya perang. Selama perang berlangsung, Belanda berhasil menempatkan kekuasaan Kasunanan Surakarta dan Kesultanan Yogyakarta di bawah kendalinya di mana hal itu berarti memperluas wilayah pengaruh dan kekuasaannya di Jawa. Sejak awal Kasunanan Surakarta dan Kesultanan Yogyakarta tidak lagi berdaya membela diri bahkan kemudian menjadi subordinasi dari kekuasaan kolonial.

Selama perang, Pangeran Diponegoro menggunakan taktik perang gerilya dan berhasil merebut beberapa kota penting seperti Yogyakarta, Surakarta, dan Magelang. Namun, kekuatan Belanda yang lebih besar dan bersenjata lengkap nan modern akhirnya berhasil mengalahkan pasukan Pangeran Diponegoro di beberapa kesempatan.

Secara keseluruhan, isu geostrategis dunia memang menjadi salah satu faktor penting yang memicu terjadinya Perang Jawa. Belanda sebagai negara kolonial pada waktu itu memiliki kepentingan strategis un-

tuk mempertahankan wilayah kekuasaannya di Asia Tenggara. Dalam hal ini, menjaga kekuatan politik dan ekonomi mereka di wilayah tersebut menjadi sangat penting. Maka dari itu, terjadinya perang ini dapat dikaitkan dengan upaya Belanda untuk mempertahankan kekuasaannya di wilayah Asia Tenggara dengan memperluas pengaruhnya di Jawa.

Dalam rangka memperkuat posisi kekuasaannya di Nusantara, Belanda menggunakan kekuatan militernya untuk menguasai pulau-pulau yang strategis, sehingga mereka dapat mengambil kendali penuh atas rute perdagangan laut yang telah terbentuk lama. Perang Jawa merupakan salah satu perang yang menunjukkan keinginan Belanda untuk menguasai kawasan Asia Tenggara dan menjadikannya salah satu pusat pemerintahan kolonial pada masa itu. Dengan demikian, posisi Perang Jawa sebagai peristiwa sejarah yang penting mencakup sejumlah aspek geosestrategis Nusantara. Pertama, perang ini melibatkan wilayah yang sangat luas di Jawa, dengan pasukan Jawa yang tersebar di seluruh wilayah pulau ini. Hal ini menunjukkan kekuatan dan kekayaan Jawa sebagai pusat kebudayaan dan kekuasaan di Nusantara pada masa itu.

Kedua, Perang Jawa mengindikasikan hubungan antara Belanda, di satu sisi, dan Jawa dan Nusantara secara umum, di sisi lain. Perang ini menunjukkan pengaruh Belanda yang kuat atas Nusantara pada masa itu, dan upayanya untuk mengendalikan pemerintahan di Jawa dengan melawan kelompok lokal yang mempertahankan kekuasaannya sendiri.

Ketiga, Perang Jawa juga memberikan pandangan tentang keadaan ekonomi dan sosial di Nusantara pada masa itu. Pertempuran-pertempuran di dalam perang ini sering kali terjadi di wilayah yang kaya akan hasil alamnya, seperti tanah pertanian, peternakan, dan tambang. Karena itu, perang ini mendorong pemusnahan sumber daya alam, mengakibatkan kerusakan lingkungan, dan mengurangi kehidupan ekonomi masyarakat di wilayah pertempuran.

Pada akhirnya, Belanda berhasil memenangkan perang dengan cara menangkap dan mengisolasi Diponegoro dari dukungan pasukan dan mengadopsi strategi perang gerilya. Diponegoro yang lahir pada

tanggal 11 November 1785 di Jawa Tengah itu pada akhir perang dapat ditangkap kemudian diasingkan ke Manado, Sulawesi Utara. Beberapa berselang dia kemudian dipindahkan ke Makassar, Sulawesi Selatan, sebagai pengasingan terakhirnya hingga wafat pada pada tanggal 8 Januari 1855.

Atas jasa-jasanya, Pangeran Diponegoro, dan juga Kyai Modjo, diangkat sebagai seorang tokoh pahlawan nasional Indonesia yang memimpin perjuangan melawan penjajahan Belanda pada paruh pertama abad ke-19 itu. Secara keseluruhan, Pangeran Diponegoro, Kyai Modjo, dan Perang Jawa memainkan peran penting dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia dan dikenang sebagai pahlawan nasional di Indonesia. Perjuangan Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa menjadi salah satu contoh perlawanan terhadap penjajahan merupakan legasi yang menginspirasi perjuangan kemerdekaan Indonesia beberapa dekade kemudian.

Jakarta, 5 juni 2023

Daftar Isi

KALIMAT PERSEMBAHAN iii
SEKAPUR SIRIH vii
PANGERAN DIPONEGORO, PERANG JAWA 1825-1830 DAN ISU GEOSTRATEGI DUNIA; Kata Pengantar Gubernur Lemhanas RI xlv
DAFTAR ISI li

BAB I ISLAM DAN KOLONIALISME DALAM PERANG JAWA 1
Pengantar 1
Polemik Nahuys VS De Stuers 10
Islam dalam Perang Jawa 32
Memoar 36
Islam, Kolonialisme dan Perang Jawa 41
Kawan Dalam Pertikaian 54

BAB II BIOGRAFI PARA KESATRIA PEJUANG: ISLAMOPHOBIA DAN ANTI-KOLONIAL 93
Pengantar 93
Biografi Para Kesatria Perlawanan Bersenjata 97
Pangeran Diponegoro 97
Kyai Modjo 112
Tuanku Imam Bonjol dan Rombongan Kecil dari Padang 119
Dua Pangeran Surakarta 143
Rombongan Kecil Banten 151
Kesultanan Palembang: Raden Syarif Abdullah Assegaff 155
Pangeran Perbatasari 167
Tuanku Muhamad Batee 175

Biografi dan Riwayat Pergolakan Pemikiran 177
Kyai Hasan Maolani 177
Islamophobia VS Anti-Kolonial 232

BAB III SULAWESI UTARA DALAM KONTEKS: BOLAANG MONGONDOW, MINAHASA, DAN SANGIHE-TALAUD 251
VOC dan Belanda di Sulawesi Utara 251
Minahasa: Budaya, Agama dan Arena Kuasa 263
Bolaang Mongondow 275
Minahasa, Sangihe dan Talaud 285

BAB IV JAWA TONDANO: KOLONI, AKULTURASI, EKSPRESI ISLAM DAN KULTUR JAWA 315
Kualitas Psikologis 318
Kampung Jawa Tondano: Koloni Mantan Kesatria Pejuang..... 323
Jawa Tondano: Komposisi Suku 333
Lingkungan dan Keterampilan Hidup 343
Blended Islam dan Adat 347
Eskpresi Islam yang Menetap 349
Pernikahan..... 354
Busana dan Makanan 357
Kuliner..... 359
Nama Diri dan Marga..... 362
Batu Nisan..... 366
Bahasa Jawa Melebur dalam Bahasa Minahasa 368
Sistem Penanggalan 374
Tempat Ibadah dan Pendidikan 375
Eskpresi Islam yang Menetap 378
Sufisme dan Tarekat..... 382
Kultur Jawa Yang Terkikis 386
Sistem Penanggalan 392
Tempat Ibadah dan Pendidikan 393

BAB V MOBILITAS VERTIKAL DAN DIASPORA..... 397
Diskusi dan Refleksi 414

DAFTAR PUSTAKA 431
BIOGRAFI PENULIS 487

Bab I
Islam dan Kolonialisme dalam Perang Jawa

Pengantar

Jung (2010: 288-301) dengan tepat sekali memberi ilustrasi tentang gambaran alam pikiran dan pandangan dunia penguasa kolonial Belanda yang memandang Islam di Hindia Belanda lebih dianggap sebagai masalah bukan aset. Dapat dipahami bagaimana dampaknya jika alam bawah sadar dan pandangan dunia itu mempengaruhi arus utama kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang menganggap Islam sebagai masalah itu. Bangunan kebijakan pemerintah kolonial kolonial itu, terlebih lagi, menurut Florida (2020), kebijakan mereka itu dibenarkan dan didukung oleh kerja-kerja intelektual para ilmuwan pro Belanda. Isu krusial ini, antara lain, yang hendak dikedepankan dalam buku ini. Pandangan dunia pemerintah kolonial Belanda itu, tentu saja bersifat ringkih, yang kemudian mempengaruhi respon balik dari beberapa pemuka agama-budaya terhadap kebijakan yang lahir dari pandangan dunia itu. Respon balik itu dipengaruhi oleh terbatasnya keleluasaan umat Islam memaksimalkan potensi diri menurut ajaran agamanya, mengekspresikan syiar ajaran agamanya secara merdeka dan melakukan berbagai upaya yang dipandang baik untuk nasib negeri dan tumpah darahnya. Dampak lebih lanjutnya adalah diberlakukannya aturan hukum dan kebijakan politik yang keras kepada nasib mereka yang melawan kebijakan itu. Mereka yang melawan akan dianggap berlawanan secara politik

kemudian bermasalah hukum, antara lain, dalam kasus ini, dengan cara diasingkan ke Minahasa.

Meminjam glosari istilah dari dalam bahasa Minahasa sendiri, ada dua sebutan yang berkembang di Minahasa paska tibanya rombongan orang Jawa yang diasingkan ke wilayah itu. Kedua istilah itu adalah *tou nyowo* dan *tou selam*. Istilah *tou nyowo* merupakan istilah yang diperuntukkan untuk menyebut bukan untuk orang Jawa saja tetapi juga kepada orag Islam. Karena orang Jawa yang datang ke tanah mereka itu pada umumnya memeluk agama Islam maka istilah *tou nyowo* kerap disatupadukan untuk menunjuk *tou selam* atau orang Islam. Baik sebutan sebagai *tou nyowo* maupun sebagai *tau selam* kepada orang Jawa itu muncul tentu saja pertama-tama lebih sebagai penanda identitas sosial siapa pendatang baru yang diasingkan di Kampung Jawa Tondano, Minahasa, yang menjadi kawan baru dalam interaksi antar mereka itu. Tetapi pada perkembangan selanjutnya kedua istilah itu juga secara tidak terhindarkan menjadi berbeda maknanya. Istilah tou nyowo kgusus digunakan untuk orang Jawa, sementara istilah *tou selam* digunakan secara meluas untuk menandai orang Islam dari wilayah Nusantara lain yang turut diasingkan ke wilayah ini. Dengan perkembangan ini, *tou nyowo* berbeda dengan *tou selam* karena mereka yang datang ke Minahasa bukan hanya orang Jawa saja, tetapi juga dari wilayah lain Nusantara. Sebagaimana akan dibahas nanti, di luar *tou nyowo,* diasingkan pula para kesatria pejuang dari Aceh, Padang, Palembang, Banten, Kuningan, Banjarmasin, dan Maluku Utara. Dengan demikian, sebutan *tou selam* juga disebut sebagai penanda identitas bagi kaum Muslim lain yang migrasi ke wilayah ini, apakah dari Ternate, Tidore, Makassar, Arab, atau dari wilayah lain. Di samping para pelaut dari Tidore dan Ternate serta para pedagang Arab yang ditinggal di pesisir utara Minahasa, mereka yang diasingkan ini merupakan salah satu pembentuk lapisan pertama masyarakat Muslim di Minahasa. mereka inilah yang menjadi daya tarik bagi para ilmuwan untuk menulis sejarah tentang mereka beserta diaspora keturunannya.

Mereka yang diasingkan itu adalah para pemuka agama, yang tercatat sebagai kesatria pejuang kemerdekaan awal. Mereka dihukum dengan cara diasingkan ke wilayah ini karena kalah dalam perebutan kuasa melalui perang. Jika ditilik kembali ke akarnya, masalah yang menjadi awal perseteruan antar para kesatria pejuang Muslim yang diasingkan pemerintah kolonial Belanda ke Minahasa, adalah perbedaan pemihakan, yang memicu perbedaan sudut dan cara pandang, orientasi kebijakan politik dan militer, yang kemudian membedakan pihak mana yang mereka bela. Para kesatria pejuang Muslim yang diasingkan dengan pemerintah kolonial Belanda, juga para kesatria pejuang yang berlatar-belakang etnis dan agama lain, tentu saja memihaki kalangan bangsa sendiri, berdiri di atas kepentingan pribumi, merasa terpanggil tanggung jawab moralnya, tergerak mengarahkan sudut pandangnya dengan memilih membersamai bangsa sendiri, dan membela kepentingan negeri dan rakyatnya sendiri. Berseberangan dengan posisi mereka, adalah posisi politik pemerintah kolonial, yang juga memihak kepentingan bangsanya, agamanya, kepentingan rakyat di negerinya dan mengerahkan seluruh sumber daya ekonomi dan militer yang mereka miliki untuk meraih apa yang mereka inginkan.

Guna memperjelas posisi Islam, umat Islam, para kesatria pejuang Islam, yang berhadapan dengan posisi pemerintah kolonial Belanda, pada bab ini akan dibentangkan analisis terhadap alam pikiran dan pandangan dunia pemerintah kolonial Belanda yang diwakili oleh para pejabat resmi kolonial Belanda terhadap Islam dan tokoh-tokoh kesatria Muslim yang menjadi ikon dalam Perang Jawa (1825-1830). Dibentangkan pula analisis atas perang-perang lain yang dilancarkan para tokoh kesatria pejuang Islam di berbagai tempat tanah air, serta pemikiran oleh beberapa pemuka Islam yang dianggap oposisional terhadap pemerintah kolonial Belanda. Atas dasar kenangan itu, Syahid (2020: 443-480) telah melakukan eksplorasi singkat namun secara menyeluruh terhadap bagaimana karakter dan pandangan dunia para pejabat resmi kolonial Belanda terhadap Islam dan tokoh umat Islam dalam Perang Jawa di dalam laporan resmi mereka, demikian juga sebaliknya. Namun analisis

itu sama sekali tidak menyinggung tokoh-tokoh lain di luar Perang Jawa yang juga hendak dikupas panjang lebar di dalam buku ini. Sebelumnya, Syahid (2017b) juga telah melakukan eksplorasi singkat tentang Kampung Jawa Tondano, lokus di mana konteks penulisan buku ini diselenggarakan.

Terlepas dari strategi perlawanan mereka, apakah itu berupa jalan perang ataupun non perang, sejarah kemudian mencatat dengan tinta emas apa yang mereka mainkan di dalam sejarah. Tokoh-tokoh itu di kemudian hari dikenang oleh generasi penerus sebagai pahlawan nasional karena kontribusinya yang sangat menonjol sebagai tokoh kesatria pejuang kemerdekaan. Mereka dinilai sebagai para kesatria pejuang kemerdekaan pada fase proto-nasionalisme Indonesia. Mereka disebut sebagai pahlawan bagi bangsanya. Istilah itu mirip dengan bahasa Persia disebut پهلوان yang dibaca *pahlavān* untuk maksud yang sama. Sementara dalam glosari bahasa Inggris, pahlawan sinonim dengan *knight*, *patriot*, *warrior*, dan *hero*. Dalam glosari bahasa Indonesia, istilah itu diserap menjadi pahlawan, yang juga berarti seorang pejuang, kesatria, patriot, wira, dan jawara, yang telah berjasa karena mempertaruhkan jiwa, raga, harta, dan segalanya dengan gagah berani menghadapi berbagai resiko lain demi mempertahakan kebenaran, memihaki bangsa sendiri, memperjuangkan kemerdekaan, kemandirian, yang dikemudian hari perjuangan mereka itu dianggap selaras dengan kepentingan nasional bangsanya. Sejarah menghargai apa yang mereka usahakan itu sebagai warisan model pengabdian anak bangsa kepada bangsanya yang dipenuhi dengan penghormatan, keunggulan, penghargaan, sanjungan, kemuliaan, dan keagungan.

Menuruti semangat, sifat dan lingkup perspektif bahasannya, Bab ini merupakan ekstentisifikasi terhadap berbagai artikel yang membahas tentang seputar isu tersebut, dengan memasukkan berbagai isu penting lain yang tidak mungkin dimasukkan bahasan di dalam sebuah artikel, baik karena keterbatasan halaman dan cakupan pembahasan. Pertimbangan lain adalah, setelah melihat riwayat masing-masing tokoh pemuka agama dan kesatria pejuang yang diasingkan ke Minahasa sangat

beragam dari segi etnis dan wilayah, maka data dan informasi tersebut terlalu sayang jika terabaikan lantaran tidak dituangkan di dalam bab buku ini, karena semangatnya bab ini hendak memberikan sebuah gambaran yang lebih utuh dan saling terkait satu sama lain.

Kembali pada analisis singkat Syahid (2020) terhadap Perang Jawa, penulisan pada salah satu sub bab ini, mengupas diseputar isu yang sama dengan juga didasarkan pada sumber primer penting yang sama. Tentu di dalam pembahasannya dikombinasikan dengan berbagai sumber lain. Sumber primer lain dihadirkan pada saat kami membahas tema Perang Banten, Perang Palembang, Perang Banjar, Perang Paderi, Perang Aceh, dan kasus-kasus perang lain. Sebagaimana telah disinggung pada bagian lain, sumber primer untuk Perang Jawa adalah empat volume memoar karya Hubert Gerard Nahuys van Burgst (Amsterdam, Belanda, 28 Maret 1782 – Princenhage, Breda, Belanda, 12 Januari 1858), Pejabat Residen Belanda Surakarta, yang berjudul *Verzameling van officiele Rapporten, betreffende den Oorlog op Java in de Jaren 1825-1830.* Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, memoar empat volume tersebut disusun berdasarkan berbagai laporan resmi selama Perang Jawa yang berlangsung antara 1825-1830. Laporan resmi itu di kemudian hari dikompilasi Nahuys menjadi bahan utama memoar empat volume terpisah, kemudian diterbitkan secara terpisah pula. Untuk kepentingan pendalaman dan perluasan analisis, bab ini juga akan menghadirkan informasi dari sumber itu dengan didampingi berbagai bukti sejarah penting lain. Hal itu dilakukan terutama demi memaklumi peringatan apa yang disampaikan Leirissa (1997: 18-19), bahwa apa saja pola relasi kuasa pada masa kolonial selalu ditempatkan dalam perspektif yang saling bertentangan: perspektif kolonial pada satu pihak dengan perspektif anti kolonial pada pihak lain. Dalam perspektif seperti ini, pembicaraan umum mengenai apa saja khazanah intelektual yang diproduksi pada masa penjajahan, yang berkembang dan tampak ke permukaan hanyalah berupa sejarah tunggal, yang kemudian membentuk perspektif sejarah kolonialisme. Dalam perspektif seperti ini, narasi yang dikembangkan selalu menekankan bahwa kaum penjajah sebagai pengambil prakarsa utama di se-

mua aspek kehidupan, sedangkan kaum pribumi dilihat sebagai pihak yang pasif atau hanya ditempatkan sebagai pemberi reaksi atas stimulus saja terhadap semua prakarsa pemerintah kolonial Belanda itu. Di kalangan pribumi Indonesia, mereka yang kini mendapat anugerah sebagai pahlawan atau sekurang-kurangnya dipuji dengan harum namanya adalah mereka yang bertindak pada posisi sebagai kesatria pejuang dan pembela kepentingan bangsa yang merdeka dan mandiri. Mereka menempuh jalan dan menempati posisi ini dengan sadar, meskipun dalam perspektif kolonial mereka yang memilih sebagai pelaku sejarah seperti itu dikesankan sebagai pihak yang negatif, dibumbui dengan narasi memojokkan dengan kalimat-kalimat bernada tendensius seperti: ”pelaku perlawanan terhadap otoritas yang sah”, “perusuh”, ”pemberontak”, ”pengacau keamanan”, ”pengganggu ketertiban”, dan ”tidak menjaga adat dan budaya leluhur”, dll. Tentu saja, di tengah-tengah sejarah perubahan masyarakat selalu bekerja dengan mekanisme kausal, kita kini dapat menengarai bahwa narasi tendensius seperti itu, bergerak karena dipengaruhi oleh berbagai faktor yang tidak hanya kaya dan kompleks tetapi juga sangat dinamis. Demikian juga perspektif yang nanti pembaca temukan pada saat membaca ulasan tentang memoar Nahuys.

Di dalam memoar empat volume itu, sebagai Residen Belanda di Surakarta, Nahuys (1835a, 1835b, 1836a, 1836b) membangun argumen dan pandangannya dengan dukungan sumber primer berupa dokumen laporan-laporan resmi atas berbagai peristiwa perang dan kebijakan pemerintah kolonial tentang Perang Jawa. Dokumen laporan-laporan itu disusun secara kronologis. Melalui penelaahan dirinya terhadap dokumen laporan-laporan itu, Nahuys kemudian menempatkan posisi politik dan hukum pemerintah kolonial Belanda, pada saat yang sama menggambarkan posisi Islam pada Perang Jawa. Tidak lupa juga menempatkan anggapan pemerintah kolonial Belanda terhadap para kesatria pejuang Muslim yang melawannya, siapa saja yang ditempatkan sebagai aktor utama di pihak yang dianggap sebagai lawan selama perang berlangsung, luas dan jaringan pengaruh, sebaran basis dukungan serta pergerakan para serdadu Belanda dan alat perang mereka yang terpotret

dengan baik. Tentu dengan melihat dari sudut pandang dan posisi spektrum pemerintah kolonial ini, sehingga siapapun orang atau kelompok atau institusi yang memiliki sikap berbeda dengan pemerintah kolonial Belanda akan ditempatkan sebagai pihak yang berseberangan secara politik dan hukum dengan pandangan dunia pemerintah kolonial Belanda.

Analisis isi terhadap teks pada empat volume memoar di atas membantu kita menguak arus utama alam pikiran dan cara pandang pemerintah kolonial Belanda terhadap Islam dan tokoh-tokoh utama Perang Jawa, seperti Diponegoro, Kyai Modjo dan Sentot secara kronologis. Diungkap juga pandangan pihak Diponegoro, sumber motivasi perang, juga spirit, landasan berfikir, identitas, bahan propaganda, ikatan dan jaringan dukungan, dasar pengaturan regulasi, serta justifikasi berfikir yang dijadikan landas tumpu untuk memulai atau mengakhiri perang. Kesimpulan Jung (2010) yang mengatakan bahwa pandangan dunia pihak dari pemerintah kolonial Belanda yang menempatkan Islam dianggap sebagai masalah terkonfirmasi di sini. Islam dan tata cara Islam, menurut Purohit (2011: 709-733), jamak dimanfaatkan sebagai bagian dalam acara seremoni pengambilan sumpah bagi pemeluk Islam yang diangkat sebagai pejabat pemerintahan kolonial Belanda atau pada saat sumpah setia bagi mereka yang kembali merapat pada pihak Belanda. Pada saat yang sama tidak jarang para pejabat kolonial Belanda memanfaatkan Islam sebagai senjata untuk memukul balik posisi lawan. Misalnya dengan melontarkan tuduhan bahwa agama Islam telah dimanfaatkan sebagai pemupuk ambisi pribadi para kesatria pejuang tokoh terkemuka perang untuk menopang mobilitas sosial-vertikal untuk meraih pengaruh atau kekuasaan.

Ditinjau dari tahun terbit, terlihat dengan jelas bahwa memoar tersebut disusun setelah Nahuys purnabhakti dan diterbitkan sekitar lima tahun kemudian setelah Perang Jawa dinyatakan secara resmi berakhir. Memoar tersebut terbit secara terpisah lebih dari lima hingga enam tahun setelah Perang Jawa berakhir. Sebagaimana sebuah memoar pada umumnya, para sarjana seperti Lal (2004: 590-616), Avižienis (200: 39-505), Couser (2005: 634-648), Fass (2006: 107-123), Carey (2008), Kirby

& Kirby (2010: 22-29), Atwan (2015: 10-13), dan Janken (2016: 128-136) secara umum cenderung setuju untuk menyebut bahwa jika ditelisik lebih lanjut, sesungguhnya memoar itu tidak lebih hanya merupakan sebuah kenang-kenangan mantan pejabat yang lebih menyerupai sebuah autobiografi bagi penulisnya. Oleh karena itu yang ditekankan adalah pendapat, kesan dan tanggapan penulis sendiri sebagai si pencerita sebagai respon atas berbagai peristiwa-peristiwa bersejarah yang dialaminya serta tokoh-tokoh pelaku sejarah yang berhubungan dengan peristiwa itu. Karena wataknya yang demikian, apalagi dengan bias subyektif pelakunya, rekonstruksi atas seluk-beluk sejarah yang disajikan di dalam bentuk sebuah memoar harus disikapi dengan kritis karena kerap dianggap tidak obyektif benar dalam merekonstruksi fakta menjadi untaian peristiwa yang dapat dibayangkan sempurna.

Terlepas dari itu semua, penting disajikan bagaimana situasi politik pada kawasan regional Asia Tenggara pada zamannya sebagaimana disajikan Wade dan Li Tana (2012) berdasarkan pikiran Anthony Reid. Sekitar setahun empat bulan sebelum Perang Jawa meletus pada Juli 1825, pada 17 Maret 1824, Easton (1964: 4-6) menulis bahwa berdasarkan Traktat London (*Treaty of London*) yang ditanda-tangani Belanda dan Inggris pada 30 Mei 1913, disepakati bahwa Inggris setuju mengembalikan Batavia, Ibukota Jawa di Nusantara pada saat itu kepada Belanda. Wilayah ini diserahkan kembali kepada Belanda setelah sebelumnya selama hampir satu dekade direbut Inggris dari kekuasan Belanda. Sebagai konsensinya Inggris mendapat pengakuan dan persetujuan hak dari Belanda untuk mengontrol lalu lintas perdagangan di selat Malaka dan Semenajung Malaya, termasuk dan bahkan sekalian dengan Singapura sebagai pusat kendalinya. Setelah Inggris menyerahkan penguasaan Batavia kepada Belanda, penguasa kolonial Belanda ini seakan memiliki amunisi dan semangat tambahan baru dalam memperluas pengaruhnya atas Nusantara. Upayanya itu dilakukan dengan melakukan konsolidasi tata kelola pemerintahan untuk mengukuhkan pengakuan mereka di seluruh Indonesia ~ kecuali Timor Timor yang saat itu masih diduduki Portugis ~ dengan memastikan bahwa tata kelola itu dimaksudkan un-

tuk mendukung imperium bisnis yang paling menguntungkan di seluruh dunia pada saat itu. Sekali lagi, peristiwa ini tepat satu tahun empat bulan setelah Traktat London (*Treaty of London*) ditanda-tangani oleh kedua belah pihak. Oleh karena itu, pada saat Perang Jawa meletus pada Juli 1825, seakan membuat Belanda memiliki keyakinan dengan energi penuh untuk merasa sah atas Nusantara. Dia merasa berhak memiliki bangunan dan pandangan dunia sendiri terhadap tokoh-tokoh pemuka Islam dan tokoh pemuka agama atau budaya lain yang dianggap mengancam kepentingan ekonomi dan kekuasaaannya di wilayah ini. Posisi, sikap dan pandangan dunia Belanda selama Perang Jawa merupakan bagian dari konsolidasi kekuasaan Belanda atas Nusantara dengan pusat kendali kekuasaannya berada di Batavia.

Sebagaimana kita lihat nanti, lantaran pandangan dunia kolonial Belanda yang menurut Purohit (2011: 709-733) cenderung menempatkan Islam dan tokoh-tokoh kesatria utamanya dalam spektrum sebagai ancaman dan gangguan keamanan, maka dianggap merupakan tindakan yang sepadan jika kemudian Belanda mengerahkan pengaruh politik, ekonomi, pemerintahan hingga kekuatan militernya. Strategi itu bertambah efektif pada saat dilumuri bumbu-bumbu berbagai propaganda yang bersifat *ad hominem* kepada tokoh-tokoh kesatria utamanya. Hal itu sebagai salah satu strategi Belanda untuk menjauhkan jarak psikologis pemimpin atau tokoh pejuang dari basis pendukung utamanya. Dengan berbagai daya upaya, Belanda gencar berusaha mengikis dan merontokkan loyalitas dukungan massa pada pemimpin dan tokoh pejuang tersebut, meski pihak Belanda tetap membuka ruang untuk negosiasi dan diplomasi sebagai strategi cadangan untuk tarik ulur. Negosiasi dan diplomasi adalah strategi yang paling murah dibanding perang. Sementara dipihak lain, para pemimpin Muslim, pangeran, dan kaum santri yang terlibat di dalam pertikaian berdarah itu memandang pemerintah kolonial Belanda juga dengan psikologi yang berjarak. Langkah mereka diiringi dengan membangun sikap yang tidak bersahabat, tidak mau bekerjasama, karena pihak Belanda bagi mereka dianggap kerap menyudutkan, tidak sensitif, tidak aspiratif bahkan represif terhadap

kepentingan pribumi dan umat. Di samping melancarkan strategi non kooperatif, yang terjadi kemudian adalah respon pemuka Muslim terhadap kehadiran Belanda, disebut Ambary dan Syahid (2012), juga keras, sehingga marak dengan sikap antipati dan perlawanan padanya. Dapat saja motif perlawanan dan pemberontakan itu bervariasi, bukan melulu karena motivasi agama, tetapi ideom-ideom agama dan budaya kerap dijadikan penguat motivasi bagi seseorang untuk terjun ke medan laga.

Menghadapi perlawanan dan pemberontakan kaum Muslim, juga kaum nasionalis dan pemeluk agama lain, pemerintah kolonial Belanda memberi respons militer yang stándar. Khusus Perang Jawa, Belanda membangun pos-pos dengan struktur organisasi militer tersebar di seluruh lokasi perang, menerjunkan tentara dan serdadu yang dilengkapi dengan senjata dan armada perang modern. Kerjasama kemudian aliansi yang dibangun dengan para pemimpin pribumi agar pro Belanda digencarkan dengan konsesi mendapatkan perlindungan, dukungan politik dan bahkan bantuan material-finansial. Di samping dari Yogyakarta dan Surakarta, pemerintah kolonial Belanda berhasil mendapat dukungan dari kalangan pribumi berupa politik, logistik dan prajurit dari para sultan pribumi seperti Sumenep, Pamekasan, Buton, Ambon dan Tidore. Sementara milisi sipil bersenjata datang dari berbagai daerah Jawa Timur seperti Surabaya, Probolinggo, Bondowoso di samping berasal dari Minahasa, Sulawesi Utara.

Polemik Nahuys VS De Stuers

Huibert Gerard Nahuys van Burgst (1782-1858) merupakan seorang perwira tinggi yang pernah menjabat sebagai Residen Yogyakarta (1818-1822) dan Residen Surakarta (1827-1830). Lima tahun setelah purna tugas sebagai Residen Surakarta dia menerbitkan empat volume memoar yang bahan utamanya berupa kompilasi dari berbagai laporan resmi yang dikirim ke dan dari Residen Surakarta yang disusun secara kronologis. Memoar empat volume itu dijadikan referensi primer tulisan pada sub bab ini. Terutama dipilah hanya pada bagian-bagian tertentu yang terkait dengan Perang Jawa 1825-1830 saja dari ribuan do-

kumen laporan resmi masuk padanya yang datang dari berbagai pejabat elit sipil pribumi dan militer kolonial setinggi puluhan meter kubik. Memoar yang berjudul *Verzameling van officiele Rapporten, betreffende den Oorlog op Java in de Jaren 1825-1830* itu kemudian diterbitkan ke dalam empat volume terpisah. Berturut-turut, volume pertama diterbitkan pada 1835a setebal 394 halaman yang lebih menekankan pada bangunan argumen dengan dilampiri berbagai dokumen laporan resmi guna membantah narasi dalam memoar yang disusun Mayor Hubert J. J. L. Ridder de Stuers; volume kedua diterbitkan pada 1835b setebal 512 halaman yang didukung dengan 219 laporan resmi; volume ketiga diterbitkan pada 1836a setebal 408 halaman terdiri dari 186 laporan resmi sedangkan volume keempat diterbitkan pada 1836b setebal 298 halaman yang terdiri dari 102 laporan resmi. Sebagai informasi tambahan, di Perpustakaan Nasional Jakarta, monograf ini dalam bentuk *hard copy* dapat dijumpai dengan kode panggil XIII: 113. Dokumen naskah memoar empat volume ini juga dengan mudah didapatkan di internet. Hal yang penting dicatat adalah naskah memoar ini bahan dasarnya berasal dari berbagai laporan yang berlimpah di antara arsip-arsip penting Surakarta yang menurut *Guide to the Source of Asian History* (1989) dalam kurun 1646-1890 jumlahnya sekitar 701 volume 24 meter linier.

Syahid (2020) menjadikan memoar empat volume Nahuys itu sebagai bahan utama artikelnya, bahan yang sama juga digunakan sebagai referensi untuk menulis sub bab ini. Namun apa yang disajikan dan dituangkan pada bab ini adalah bentuk ulasan yang lebih meluas dan mendalam. Keluasan dan kedalaman diusahakan karena dimaksudkan sebagai anjakan bagi pandangan dunia yang melatari pembahasan seluruh tema pada setiap bab dan sub bab pada buku ini yang terhubung dengan Kampung Jawa Tondano sebagai tema utama. Pandangan kolonial terhadap Islam ini menjadi penting, untuk menjelaskan pandangan dunia (*worldview*) kolonial Belanda dalam Perang Jawa, antara lain, sebagai latar belakang sejarah bagi lahirnya kebijakan yang menghukum pelaku utama Perang Jawa dengan cara mengasingkan mereka ke Minahasa. Kampung pengasingan ini kemudian membentuk Kampung Jawa di

Tondano, Sulawesi Utara. Sebagaimana Syahid (2017b) kemukakan, dan akan dijelaskan nanti, para kesatria pejuang yang menjadi tokoh utama Perang Jawa itu memiliki daya adaptasi yang tinggi, mereka memiliki melebur ke dalam masyarakat setempat, melalui proses akulturasi dan resiliensi yang hebat.

Disebut sebagai Kampung Jawa Tondano, menurut Babcock (1981a, 1981b, 1989a; 1989b), Kembuan (2016a, 2016b), Syahid (2017b), dll., dinisbahkan pada sebuah lingkungan geografis yang dijadikan lokus utama tempat pengasingan rombongan Kyai Modjo yang berasal dari Jawa, yang secara etnis berbeda dengan Minahasa. Karena rombongan yang berasal dari Jawa ini merupakan kelompok pertama dan paling besar dari segi jumlah yang diasingkan di lokasi itu, maka lokasi itu segera bertransformasi menjadi sebuah hunian serupa kampung, yang kemudian dikenal dengan Kampung Jawa Tondano. Sebutan demikian itu juga sebagai pembeda dibandingkan dengan nama-nama kampung yang lain di Minahasa. Dari segi jumlah, rombongan tersebut relatif besar, yakni 64 orang, dibandingkan dengan jumlah rombongan para kesatria pejuang lain yang juga diasingkan oleh pemerintah kolonial Belanda ke Kampung Jawa Tondano, atau ke berbagai wilayah Indonesia atau ke berbagai belahan dunia. Nama Kampung Jawa Tondano itu kemudian menjadi penanda sebuah lokasi dan juga menjadi nama sebuah lokasi, sekaligus pembeda dari kampung yang lain. Tidak terlalu jauh dari Kampung Jawa Tondano, kita mendapati Kampung Jawa Tomohon, misalnya. Ia tetap disebut Kampung Jawa Tondano meski pada perkembangan selanjutnya kampung itu juga menampung para kesatria pejuang lain yang diasingkan dari berbagai etnis Nusantara lain. Sebagaimana akan dijelaskan pada bab-bab selanjutnya, selain dari etnis Jawa, Kampung Jawa Tondano juga dapat disebut sebagai *habitus* bagi para tokoh proto-nasionalisme Indonesia dari Kuningan, Banten, Palembang, Banjar, Ternate, Padang hingga Aceh. Mereka secara keseluruhan diasingkan ke Minahasa karena sebab terlibat perang, memberontak atau dianggap melakukan gerakan yang membahayakan posisi politik keamanan pemerintah kolonial Belanda.

Pandangan dunia (*worldview*) kolonial Belanda dalam Perang Jawa pada bab ini sebagai contoh yang dipercaya tentang bagaimana sikap dan watak alamiah pemerintah kolonial Belanda terhadap para tokoh kesatria pejuang Islam tersebut dari berbagai wilayah Nusantara. Selain pandangan dunia kolonial Belanda tersebut di atas, tipikal watak alamiah pemerintah kolonial Belanda dapat dikenali beberapa pelajaran penting yang ditarik dari suasana psikologis selama berlangsungnya Perang Jawa.

Pertama, tentu saja untuk mengenali latar belakang pandangan politik dan kebijakan ekonomi yang menekankan pada terciptanya keamanan dan ketertiban sosial, dimensi kepatuhan hukum sehingga pelibatan aparatus militer Belanda dalam Perang Jawa sangat dominan. Kedua, dalam menghadirkan keamanan dan ketertiban tersebut pemrintah kolonial Belanda menggunakan instrumen hukum dengan menjalin perjanjian tertulis dengan kerajaan-kerajaan independen berbasis kesukuan di Nusantara, yang pelan namun pasti, berbagai perjanjian itu merupakan pintu masuk yang menjerat kerajaan-kerajaan yang semula independen itu menjadi subordinat pemerintah kolonial Belanda. Ketiga, demi menjaga ketertiban secara permanen dan berkelanjutan, pemerintah kolonial Belanda mengambil kebijakan dan strategi ”cabut dari akar” sosial dan ”melemparkan ke tempat lain dengan pengawasan yang terkontrol”. Karena itu, begitu sejarah Perang Jawa berakhir dengan ditangkapnya tokoh-tokoh utama kesatria pejuang perang tersebut, sebagian dari mereka kemudian diasingkan, antara lain, dalam konteks ini ke Minahasa. Contoh yang baik tentang penerapan strategi ”cabut dari akar” sosial dan ”melemparkan ke tempat lain dengan pengawasan yang terkontrol” ini adalah diasingkannya para kesatria pejuang ke wilayah yang sama sekali baru sehingga membentuk Kampung Jawa Tondano, sebagai apa yang disebut dalam istilah Bourdieu (2013) sebuah *habitus* yang baru. Keempat, banyak análisis yang didasarkan pada informasi dan data baru yang diungkap pada bab ini untuk kepentingan pembaca yang lebih luas, dimaksudkan untuk lebih memahami bahwa Perang Jawa yang fenomenal itu merupakan latar belakang langsung terben-

tuknya Kampung Jawa Tondano, dibandingkan dengan terbatasnya apa yang bisa disajikan dalam bentuk artikel sebagaimana apa yang telah disebut Syahid (2017b) di atas atau dan para sarjana pada artikel lain.

Dengan mengulas panjang lebar memoar Nahuys, referensi primer pada bagian-bagian awal tulisan ini, kita dapat menemukan rujukannya pada pengantar memoar volume I dari 4 volume yang ada, yang terbit tertanggal 15 Desember 1835. Pada pengantar itu Nahuys (1835a) mulai menulis argumennya dengan menyinggung Perang Jawa yang berlangsung lima tahun, 1825-1830. Dalam penilaian Nahuys Perang Jawa 1825-1830 merupakan bagian dari sejarah penting bagi negeri Belanda sendiri dalam upayanya secara politik dan militer untuk mempertahankan Nusantara sebagai koloni demi menjaga sumber kekayaan ekonomi dan kesejahteraan psikologis anak negerinya. Oleh karena itu, keputusan untuk mengambil langkah perang ini dapat dianggap sebagai hal wajar, bahkan jika hal itu harus dilakukan dengan pengerahan alat-alat militer seperti penggunaan senjata berat dan canggih menurut ukuran zamannya sekalipun, guna melawan apa yang mereka sebut para pemberontak terhadap pemegang otoritas yang sah. Antara lain karena wilayah perang itu meluas, juga dalam hal frekwensi, intensitas dan skala penggunaan alat perang dalam bentuk pertempuran, maka perang itu memakan biaya yang sangat besar dan menelan ribuan korban jiwa dari kedua belah pihak. Biaya dan korban semakin besar karena lokus perang yang kini masuk wilayah Jawa Timur, Jawa Tengah dan DI Yogyakarta itu, mendapat dukungan serdadu perang dari Madura, Sulawesi Selatan dan Sulawesi Utara.

Jarang disadari, bahwa bagi pemerintah kolonial Belanda sendiri, perang sebenarnya memiliki sisi baik, seperti anggapan bahwa perang merupakan kesempatan emas untuk mengembangkan bakat-bakat besar bagi pemimpin Belanda sendiri yang hanya dapat dibentuk melalui pengalaman langsung dalam mengelola konflik bersenjata yang pengaruhnya menyita perhatian publik level internasional. Bagi mereka perang juga merupakan instrumen untuk memahami secara dekat sejarah sebuah bangsa yang dijaga oleh mereka-mereka yang bersedia berkorban apa

saja yang dianggap perlu karena pengaruh perspektif agama. Perang itu juga merupakan sumber pelajaran penting tentang kebijaksanaan untuk mempersiapkan masa depan yang berharga di mana sumber dukungan materialnya diambil dari koloni tempat kaki mereka pijak saat itu. Koloni itu tepatnya terletak di Kepulauan Surga di Timur di mana usaha mempersiapkan masa depan bangsanya itu diselenggarakan sedemikian rupa, antara lain, dibungkus melalui usaha-usaha kerjasama yang sejatinya demi memakmurkan rakyat Jawa sendiri. Di dalam negeri Belanda sendiri, perang memberi manfaat ganda: di samping menyempurnakan laju adrenalin kolonialisme dan ekspansionisme mereka, perang juga sekaligus menciptakan hal positif untuk menangkal pesimisme yang berkembang di kalangan anak muda negeri itu. Perang juga sekaligus melekatkan, merekatkan, dan memperkokoh rasa nasionalisme terhadap bangsa dan negara Belanda sendiri. Dalam konteks selain perang, di dalam bidang pendidikan misalnya, Cote (1995: 253-277) menyebut bahwa alam pikiran negara kolonial Eropa secara umum, tidak terkecuali Belanda, didominasi oleh perasaan sebagai bangsa superior. Perasaan itu secara alamiah terbawa serta pada saat mereka berada di wilayah koloni. Perasaan superior itu membuat mereka menyebut diri mereka sendiri sebagai imperium, yang dengan pikiran itu mereka seperti merasa absah untuk menjadikan nusantara sebagai koloni, juga menawarkan *schooling system* Belanda di Sulawesi dan di berbagai belahan Nusantara lain sebagai sistem pendidikan yang mereka sebut sebagai gerakan pendidikan progresif yang didorong oleh kebijakan politik etis.

Pendidikan sebagai bagian kebijakan etis pemerintah Belanda terutama yang berlangsung antara 1890-1910, menurut Wesseling and Dane (2018), sebenarnya masih dalam konteks pendekatan imperialisme. Menurut van der Meer (2020) sebenarnya implementasi kebijakan etis ini, terutama antara 1901-1913 penuh dengan perdebatan, sehingga ia menggambarkan kebijakan itu dengan kalimat: *sweet was the dream, bitter the awakening*. Sebelum layanan pendidikan dibuka sebagai bagian kebijakan etis didahului oleh sebuah perdebatan penting: apakah warga pribumi di Nusantara, negeri koloni, dapat dididik sedemikian rupa?

Wesseling and Dane (2018) lebih lanjut menulis bahwa berdasarkan buku-buku sejarah geografi antara lain oleh H. C. van der Heijde dan juga cerita-cerita dari para misionaris lah yang dijadikan dasar bagi pemerintah kolonial Belanda untuk memberlakukan politik etis yang berlangsung selama 20 tahun. Sekolah-sekolah dasar dibuka sebagai bentuk kebajikan moral pemerintah kolonial kepada rakyat koloni. Diskursus yang mengemuka pada waktu itu sebenarnya adalah layanan pendidikan hanya diperuntukkan bagi putera-puteri Belanda sendiri di dalam rangka merekrut kader-kader generasi misionaris, tenaga administrasi pemerintah kolonial, dan pelaku bisnis internasional. Di dalam usaha untuk mencapai tujuan tersebut, pada prakteknya kemudian, sejak 1901 pendidikan juga dibuka untuk anak-anak dari kalangan pribumi usia 6 hingga 12 tahun sebagai hal yang wajib. Tujuannya pendidikan adalah agar mereka, termasuk anak-anak penduduk pribumi, bekerja di bidang administrasi pemerintah, rumah sakit, dll., sementara para misionaris yang bekerja di sekolah-sekolah kolonial dan rumah sakit dimaksudkan agar dapat menarik anak-anak penduduk pribumi sebagai segmen potensial untuk masuk agama Kristen yang berperadaban Barat. Namun demikian, berkembang juga narasi, di mana narasi itu merupakan pesan yang ditujukan kepada anak-anak penduduk pribumi. Pesan narasi pada *fin de siècle*, pada penutup abad ke-20 itu mengarah pada kecenderungan bahwa meskipun mereka dapat berkembang dengan cara yang meyakinkan, namun tidak akan pernah mencapai jenjang peradaban yang sama dan memiliki integritas moral yang sama jika dibandingkan dengan anak-anak keturunan para pejabat pemerintahan kolonial Belanda.

Misi ideologis pemerintah kolonial Belanda pasca menurunnya kebijakan politik etis tetap dilanjutkan. Sejak 1910 mulai merintis dukung pengembangan ilmu pengetahuan murni dan pengetahuan ilmiah, melampaui ideologi dan politik imperialisme yang diterapkan pada era sebelumnya. Para aparat dan pejabat administrasi Belanda seperti J. C. Koningsberger melanjutkan peran mereka dalam pengembangan ilmu murni dan pengkajian ilmiah karena hal itu dipandang sebagai hal yang baik menurut ukuran moral. Terjun ke dunia ilmiah itu tetap menjadi

salah satu pilihan kebijakan, sekalipun selama 1 dekade, antara 1910-1920an, kebijakan politik Belanda penuh konflik dan tekanan. Koningsberger misalnya, mengembangkan tradisi riset di dalam departemen pertanian. Bukti pengaruh ilmu pengetahuan kolonial lain adalah Balai Pustaka yang disebut Fitzpatrick (2000, 2008) sebagai kolonisasi literatur bacaan dan sumber ilmu pengetahuan untuk kaum pribumi. Perpustakaan umum bahkan disebut Fitzpatrick (2008) juga sebagai instrumen kolonisasi. Van der Velde 92023) mengulas bahwa usaha-usaha rintisan yang berorientasi ilmu pengetahuan itu sesungguhnya merupakan sebuah hobi yang mulanya berupa lobi-lobi aparat pemerintah kolonial sendiri sejak 1873 hingga 1914, di mana mereka yang memiliki minat ilmu pengetahuan yang sama bergabung di dalam asosiasi legendaris seperti *The Royal Dutch Geographical Society*.

Menurut Suminto (1985), pemerintah kolonial Belanda menganggap wilayah Nusantara tidak lebih sebagai *vassal* belaka, tanah jajahan yang harus tunduk dan patuh terhadap pemerintah pusat. Pribumi dianggap subyek, menempati kasta terendah, setelah Belanda sendiri, Arab dan Cina, bukan dengan status warganegara yang dihormati hakhak politiknya. Dari segi proporsi demografis, sejak Perjanjian Giyanti ditanda-tangani pada 13 Fabruari 1755, di samping orang Arab, jumlah orang Cina peranakan tinggal menetap di Yogyakarta dengan jumlah yang signifikan. Kelompok yang terakhir ini disebut Carey (2015) sebagai pelaku ekonomi utama yang menonjol, yang antara lain, bertindak sebagai penarik pajak gerbang tol di pelabuhan dan sentra-sentra ekonomi lain. Sebagai gambaran tambahan, misalnya saja, Carey (2015) lebih lanjut menulis terhadap sepikul beras dengan berat sekitar 61,175 kg dikenakan pajak sebear 44 sen, gerbang tol di Surakarta untuk jurusan Solo-Salatiga dikenakan pajak 15 sen, tol utama di Ponorogo dipungut 8 sen, demikian juga gerbang tol di Pacitan, dll.

Dalam pengantar buku Carey, Kawartanada (2015: vi-xxi) menulis bahwa pada saat Sultan Hamengkubuwono I wafat pada Maret 1792, jumlah pajak yang disetorkan hingga mencapai jumlah *f*128.000, naik sekitar tiga kali lipat dari jumlah pajak pada 1755, di mana Perjanjian

Giyanti ditandatangani. Sebagai kelompok sosial yang lahir dan ditempa dalam tradisi keluarga pedagang, Cina peranakan yang telah jamak bekerja dalam sektor ekonomi, di samping sebagai agen dan pengecer, antara lain, juga bertindak sebagai sahbandar pada berbagai kerajaan pribumi berbasis maritim. Pada era kolonial Belanda, posisi mereka sebagai "perantara" kepentingan ekonomi antara pihak pemerintah Belanda dengan pihak pribumi tidak berubah. Pemerintah kolonial Belanda menjual berbagai macam jenis *pacht* (hak pengelolaan) bagi bandar tol, lalu lintas perdagangan candu, dan rumah gadai kepada penguasa Cina. Mendapat peluang ekonomi seperti itu, para penguasa Cina berani membeli *pacht* dengan harga tinggi, oleh karena mereka telah menghitung dengan benar bahwa keuntungan yang didapatkan nantinya akan berlipat ganda dari nilai dana modal yang mereka investasikan. Dengan dukungan penguasa, bertindak sebagai *pachter*, membuat peranakan Cina tidak segan mengambil kebijakan keras hingga mereka kerap disebut memeras rakyat, dan karena hal itu, membuat mereka kaya raya. Dengan kekuasaan ekonomi politik seperti itu mereka leluasa mengalokasikan dari segi pendanaan, termasuk dalam Perang Jawa, yang memang memakan biaya dan sumber daya lain yang sangat besar. Carey (2015) menyebut bahwa posisi peranakan Cina yang dalam konteks Perang Jawa memihak pada Belanda ini berujung pada munculnya sikap anti pati terhadap Cina di kalangan masyarakat Jawa. Dalam konteks yang lebih luas, hubungan saling menguntungkan antara Cina dengan Belanda menambah lebar jurang stratifikasi sosial-ekonomi antara mereka dengan orang Jawa. Kedudukan mereka yang kuat, karena pemerintah kolonial membutuhkan segmen pelaku ekonomi yang berpengalaman, memiliki modal yang lebih dari cukup, sehingga keuntungannya dapat digunakan sebagai salah satu sumber untuk menggerakkan roda pemerintahan kolonial di Jawa. Akibat labih lanjut dari stratifikasi sosial-ekonomi tersebut, Buskens and Kommers (2007: 352-369) menyebut banyak hal berharga secara kultural diabaikan, juga secara psikologis dan antropologis, di dalam proses an instansi pengambilan keputusan di pemerintahan, terutama dari umat Islam yang memang berada di sektor pemimpin informal. Tipikal cara pandang dan kebijakan Belanda inilah

yang disebut Laffan (2011) sebagai salah satu pembentuk karakter Islam Indonesia di kemudian hari.

Jika kembali ke memoar, dapat dikemukakan bahwa memoar tersebut ditulis Nahuys sebagai jawaban atas polemiknya dengan seorang pejabat kolonial lain, Hubert de Stuers. Dalam memoarnya yang berjudul *Memoires sur la guerre de Java*, de Stuers menyebut sebab-sebab Perang Jawa dapat ditelusuri hingga pada Perjanjian Giyanti 1755 yang dianggap de Stuers sebagai *Coup d'Oeíl sur l'ísle de Java*. Terhadap jalan pikiran de Stuers tentang asal-usul pemicu Perang Jawa tersebut, juga hal-hal lain, Nahuys tidak sependapat. Di luar fakta tentang kontroversi Nahuys-de Stuers, Florida (2000: 17-34) menulis bahwa memang VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*) - Perusahaan India Timur Belanda yang berdiri pada 1602 – berada di belakang sejarah dipadamkannya pemberontakan Pangeran Sambernyowo terhadap otoritas Surakarta, Yogyakarta dan Belanda sekaligus yang telah berlangsung selama 16 tahun sejak Maret 1757. Pemberontakan itu berlangsung hingga Pangeran K. P. A. Mangkunegoro naik tahta dengan memerintah Surakarta (1757-1795). Namun lebih dari itu, tulisan de Stuer di dalam memoarnya itu berarti dianggap telah menyerang jantung utama legitimasi posisi hukum dan otoritas kolonial Belanda di Jawa. Dalam posisi merasa sebagai pelaku sejarah dan pengambil kebijakan politik, ekonomi dan militer langsung di wilayah Surakarta pada zamannya, Nahuys seperti merasa terpanggil untuk "meluruskannya". Guna membantah de Stuers, dia menjawab dengan menulis memoar juga yang menurut pandangannya akurat dengan dukungan data primer berupa dokumen resmi. Sebagai tambahan, de Stuers, penulis memoar yang berpolemik dengan Nahuys ini, merupakan kakak kandung Francois Vincent Henri Antoine de Stuers, tentara Belanda yang menikahi puteri Jenderal Hendrik Markus de Kock dan menjadi kepercayaan atasan sekaligus mertuanya itu. Jenderal de Kock sendiri tercatat sebanyak tiga kali menjadi Komandan *Koninklijk Nederlandsch-Indische Leger* (KNIL), yakni pada 1819-1822, pada 1828, kemudian pada 1829-1830, di mana saat penugasan terakhir itulah Francois turut terlibat di dalam Perang Jawa.

Tujuan langsung Nahuys menulis memoar memang guna membantah pandangan de Stuer, namun ada hal penting yang semakin terkuak akibat dari polemik kedua tokoh itu. Yaitu semakin membuat terang dalam sejarah bagaimana pandangan dunia resmi kolonial Belanda terhadap Islam dan tokoh-tokoh utamanya selama perang. Kandungan nilai sejarah di dalam memoar Nahuys (1835a: i-viii dan 1-10) itu menarik, meskipun tentu data-datanya masih harus tetap disandingkan dengan bahan dan sumber sejarah yang lain. Hal yang harus juga diwaspadai dalam memoar itu adalah karena banyak di dalamnya terdapat salah kutip pernyataan, pengejaan nama orang Jawa yang kurang tepat, salah sebut nama tempat, salah tulis dan tanda pada kalimat, dll., yang memunculkan berbagai tanda tanya. Isu krusial lain, meskipun Nahuys menulis memoar berdasarkan dokumen resmi yang ditata runtut secara kronologis, ternyata Nahuys pada 1822 bertolak berlayar ke Eropa dan baru kembali ke Nusantara pada Agustus 1827 untuk penugasannya yang baru sebagai Residen Surakarta. Selama tiga tahun pada fase-fase awal perang Nahuys tidak ada di Hindia Belanda. Maka muncul pertanyaan tentang akurasi pembacaan Nahuys terhadap berbagai dokumen asli yang dirujuknya tersebut, terutama selama kurang lebih 3 tahun awal-awal berlangsungnya Perang Jawa dia tidak terlibat langsung sebagai pelaku di lapangan.

Namun demikian, Amran (1997: 16) menulis bahwa sebagaimana de Stuers, Nahuys adalah seorang tentara-birokrat Belanda yang tergolong intelek. Ia menguasai bahasa Melayu dengan fasih dan mengenal dengan baik budaya Melayu itu. Hal itu sebagai modal baginya untuk menyusun deskripsi terpercaya yang lahir dari hasil pengalaman penugasaannya di berbagai wilayah Nusantara dalam bentuk buku. Selain menulis memoar tentang Perang Jawa, Nahuys (1827) disebut Amran (1997) juga menulis tentang aspek sosial budaya Bengkulu, Padang, Minangkabau, Riau, Singapore dan Pulau Pinang abad ke-19. Demikian juga dengan reputasi de Stuers (1849: 251) yang menulis tentang Perang Padri dari aspek sejarah dengan baik. Nahuys (1948; 1958) juga menulis refleksi tentang aspek tertentu mengenai Hindia Belanda serta buku-

buku lain yang berisi tentang kehidupan sosial keagamaan masyarakatnya. Sekali lagi, sebagaimana memoarnya yang berjudul *Verzameling van officiele Rapporten, betreffende den Oorlog op Java in de Jaren 1825-1830*, sumber primer bagi penulisan memoar itu adalah juga dokumen resmi pemerintah kolonial yang dia terima dari berbagai pihak. Meskipun harus segera dicatat bahwa dokumen resmi ini berbeda dengan dokumen pribadi, karena Nahuys dan banyak pejabat kolonial lain lazim memiliki dokumen pribadi yang terkait langsung atau tidak dengan urusan dinas. Namun dokumen pribadi sebagaimana disebut terakhir ini tampaknya tidak dimasukkan ke dalam bukti-bukti yang mendukung pandangannya tentang Perang Jawa di dalam memoarnya.

Sketsa Pengeran Diponegoro karya A. J. Bik pada 1830

Sumber: @nederland-sch_indie_zone

Berbeda dengan Forrester (1971: 26-43) yang menjelaskan bahwa Perang Jawa yang tidak bisa terpisahkan dengan segala aspeknya dalam budayanya pada saat ia menarik mundur pada sekitar 1575 hingga 1822, membaca memoar Nahuys, tidak tercermin di dalam memoar 4 volume itu perhatian yang memadai dari Nahuys, juga elit pejabat sipil pemerintah dan juga pimpinan militer kolonial, terhadap isu moral yang menjadi

dasar perjuangan Diponegoro dan Sentot. Tidak ada juga usaha mereka untuk memahami apa maksud yang terkandung dibalik narasi keagamaan Kyai Modjo dalam mendukung perang. Disebut Ricklefs (1974a) bahwa memoar Nahuys (1835a: 8-10 dan 112-113) hanya berpijak pada asas legalitas kering, dengan demikian saat menulis tentang sejarah kebijakan pemerintah kolonial Belanda hanya semata-mata berpegang pada argumen hukum secara positif bahwa kedudukannya di Surakarta dan Yogyakarta itu sah lantaran didasarkan pada semangat Perjanjian Giyanti pada 13 Februari 1755.

Sebagaimana telah ditulis di dalam banyak buku sejarah, bahwa atas dasar perjanjian itu, Belanda secara *de jure* dan bahkan kemudian *de facto* berkuasa atas wilayah geografis eks Mataram itu. Sebuah wilayah yang pada pasca Perjanjian Giyanti kemudian dipisah dibagi dua: separuh wilayah masuk Kasunanan Surakarta sedangkan wilayah lain sisanya masuk wilayah Kesultanan Yogyakarta. Pembagian wilayah eks Mataram itu disebut Nahuys (1835a) juga Kartodirdjo (2005: 132) dan Revolta (2008) tanpa melibatkan Raden Mas Said. Para pihak yang menjalin perjanjian itu mengabaikan fakta sejarah bahwa Raden Mas Said merupakan pihak yang sah menjadi pewaris Keraton Kartasura, Ibukota Kesultanan Mataram 1680-1745. Raden Mas Said yang disebut Ricklefs (2018) sebagai anak turun pendiri sekaligus pewaris sah Keraton Kartosuro, ditinggal dan dikhianati Perdana Menterinya, Pangeran Mangkubumi. Sang Perdana Menteri berbalik arah politik dengan turut menandatangani Perjanjian Giyanti pada 1775 itu. Merasa sebagai pewaris sah yang dibegal haknya sebagai pewaris sah, Raden Mas Said kemudian memutuskan untuk terus melancarkan perlawanan terhadap tiga pihak sekaligus: VOC Belanda, Istana Surakarta yang diperintah oleh salah seorang pamannya dan Sultan Mankubumi di Yogyakarta. Berdasarkan biografi Raden Mas Said yang mengisahkan perjalanan hidupnya selama perang dan juga sumber-sumber lain yang otoritatif, Ricklefs (2018) menulis bahwa tokoh ini merupakan seorang Muslim penganut sufisme yang taat, pemuja kebudayaan Jawa yang luhur, pencinta wanita cantik, dan juga gemar mengkonsumsi minuman gin Belanda. Selama melaku-

kan perlawanan bersenjata terhadap apa yang dianggap ketidakadilan dan pembegalan hak waris kuasa itu, Raden Mas Said terkenal dijuluki dengan sebutan Pangeran Sambernyowo. Hal itu karena sepak-terjang strategi perang gerilyanya sulit diantisipasi dan setiap serangannya digambarkan sangat mematikan sehingga mengakibatkan banyak korban dari pihak lawan-lawannya. Betapapun keras, sengit dan hebat, perlawanan heroik Raden Mas Said pada akhirnya dapat dipatahkan. Kekuatan militer, dukungan rakyat dan hak historis sebagai pewaris tahta yang sah tidak cukup untuk melawan kekuatan tiga pihak: Surakarta, Yogyakarta, dan Belanda. Peristiwa pembegalan, pengkhianatan, dan penyingkiran tragis Raden Mas Said dalam memperjuangkan hak sejarahnya itu membuat luka yang menganga dan membuat trauma psikologis di dalam ingatan sebagian kalangan elit Jawa. Sebab lainnya adalah lantaran Perjanjian Giyanti itu, disebut Carey (1986: 59-137), telah secara tragis menandai berakhirnya Kesultanan Mataram yang agung, independen dan mempersatukan seluruh Jawa. Sejak kejadian sejarah yang tragis ini orang Jawa digambarkan selalu memiliki kerinduan dengan memimpikan hadirnya sosok raja adil yang dianggap dapat dan mampu mengembalikan marwah dan martabat orang Jawa dengan kerajaan yang agung dan mandiri.

Tidak bisa tidak, akhirnya alur cerita sejarah pada tahap selanjutnya diisi oleh pilihan kebijakan pemerintah kolonial Belanda atas Hindia Belanda yang paling rasional dijalankan. Kebijakan yang rasional itu memang harus dengan menekankan pada dimensi keamanan, ketertiban sosial dan kepatuhan hukum, untuk itu Belanda harus memperhalus respon balik segala kritik dan perlawanan atas pilihan kebijakan. Belanda juga membungkus apa saja kebijakan yang dilakukan itunya dengan dalih demi untuk membantu mencapai kemakmuran orang Jawa sendiri. Pemerintah kolonial Belanda melangkah lebih lanjut dengan meraih hati orang Jawa dan membalut kebijakannya yang keras itu dengan mencitrakan diri sebagai pihak yang menaruh hormat kepada para sultan sebagai pewaris leluhur orang Jawa sendidi, demi hidup rukun bersama orang Jawa dengan menjaga keamanan, ketertiban dan kedamaian agar

arah pembangunan demi mencapai kemakmuran berkelanjutan orang Jawa itu dapat dipastikan terus terwujud. Posisi politik sebaliknya, para pemimpin Perang Jawa seperti Diponegoro, Kyai Modjo dan Sentot disebut Belanda sebagai pihak pemberontak terhadap otoritas sah, baik terhadap Belanda, Kasunanan Surakarta dan Kesultanan Yogyakarta, dan yang pasti bertentangan dengan semua upaya strategis Belanda itu. Tentu saja artikulasi pandangan dunia pemerintah kolonial Belanda ini bertentangan dengan semangat narasi perang yang dikobarkan oleh Diponegoro, Kyai Modjo, Sentot serta para kesatria pejuang proto-kemerdekaan itu.

Terlepas dari itu semua, dalam konteks komunikasi politik, sebutan pemberontak itu selaras dengan pikiran politis Belanda dalam menempatkan wilayah Nusantara sebagai koloni. Motif sejatinya tentu saja, tulis Maddison (1989: 645-670), adalah keuntungan ekonomi yang diambil dari aktivitas perdagangan, dan itu pula yang mendorong tekad Belanda sejak awal turut campur tangan di dalam urusan internal keraton, terlebih lagi urusan suksesi kekuasaan di dalamnya. Mendapati bahwa aspek budaya dan agama ternyata sangat influensial bagi orang Jawa, Ali (2016: 35-296) menulis, untuk selanjutnya Belanda melancarkan berbagai kebijakan yang menekankan pada keamanan dan ketertiban pada saat yang sama sambil menjalankan agenda reformasi strategis terhadap agama dan budaya meski tetap mengambil jarak yang cukup dengan keduanya.

Sejarah akhirnya mencatat bahwa pasca Perjanjian Giyanti hingga meletus Perang Jawa, pihak Surakarta dan Yogyakarta tidak lagi mandiri sebagai pusat kekuasaan politik, budaya dan ekonomi. Kedua kerajaan itu berada di bawah pengaruh kuat Belanda. Dengan demikian, Perang Jawa merupakan bentuk perlawanan para kesatria tokoh-tokoh utama rakyat, pangeran-priyayi-ulama-santri terhadap Belanda yang dianggapnya sebagai pihak yang bertanggung jawab atas ketidakmerdekaan bangsa Jawa, juga dalam taraf tertentu juga terhadap Surakarta dan Yogyakarta sebagai pihak yang dihegemoni. Fathurrahman (2016) dan Carey (2008: 97-105) memandang di samping sebagai seorang priyayi Jawa, figur Diponegoro mewakili kalangan priyayi yang sejak kecil bergumul

dengan komunitas dan dunia keilmuan santri. Latar belakang santri itu juga mendekatkan semangat perjuangannya dengan alam pikiran para kesatria pejuang Muslim lain agar didukung dengan pandangan keagamaan, di mana semangat dan alam pikiran ini yang kemudian membentuk sebagai *archtype* perjuangannya. Jiwa santri padanya dibentuk sejak kanak-kanak Diponegoro diasuh nenek buyutnya, Ratu Ageng atau Kanjeng Ratu Kadospaten, istri Sultan Hamengkubuwono I. Ratu Ageng merupakan elit wanita Jawa yang paham keagamaannya bercorak sufistik, apalagi diriwayatkan bahwa ia memiliki 4 mursyid Tarekat Syattariyah. Melalui pengaruh suasana keagamaan dari Ratu Ageng, membuat Diponegoro akhirnya berkenalan dengan berbagai jenis disiplin ilmu-ilmu keislaman, seperti ilmu fiqih, tafsir, tasawuf, sejarah dan sastra politik Islam, antara lain, melalui jalur transmisi dari keluarga Kartadirjo di Kasultanan Yogyakarta. Lebih dari itu, pada saat Diponegoro menunaikan ibadah haji maka reputasinya sebagai tokoh otoritatif menjadi lengkap, apalagi sebanyak tiga kali haji disepanjang hidupnya. Bertambah lagi figurnya sebagai tokoh otoritatif, dia mendapatkan haji akbar pada saat terakhir menunaikan ibadah haji pada 1808. Terlepas dari salah satu di antara tafsir dari haji akbar itu adalah ibadah haji yang wukuf dilaksanakan bertepatan dengan hari Jum'at, hari yang dianggap istimewa dan agung. Hari Jum'at disebut sebagai *sayyid al-ayyam*, yang berarti rajanya hari, bagi sebagian kalangan dianggap lebih mulia dari Hari Raya Eid al-Fitri atau Hari Raya Eid al-Adha.

Berdasarkan dua jilid karya Diponegoro (1908, 1914, dan 1917), *Babad Diponegoro*, tidak mengejutkan jika Ricklefs (1974b: 227-258) menyimpulkan bahwa Diponegoro merupakan seorang priyayi sekaligus seorang pangeran terkemuka dan tokoh mistik berpengaruh, yang bagi sebagian pengikutnya yang sinkretis percaya bahwa dia merupakan manifestasi ratu adil yang akan memikul tanggung jawab besar memperjuangkan harkat dan martabat orang Jawa. Ia seperti gambaran dalam ramalan pujangga Jayabaya (1135-1157) yang penuh ekspektasi mesianistik-propetik dan Ronggowarsito (1802-1875), pujangga dari Surakarta: dua budayawan yang disebut Pigeaud (1967: 155-156; 170-171),

Simuh (1995: 185) dan Kamadjaja (1964: 89-90) sebagai seorang figur legendaris penting Jawa yang ramalannya keramat dan bertuah. Menurut Carey (2008: 1-68), jika Diponegoro sampai memtuskan turun ke medan perang hal itu berarti sebagai "kuasa ramalan" dalam ranah sejarah yang bersifat faktual.

Eratnya hubungan kekerabatan, sosiologis, militer dan psikologis dengan Diponegoro, membuat Sentot putera Prawirodirjo yang disebut Nahuys (1835a: 142-147 dan 184-185) dan Soekanto (1984) dalam memoarnya sebagai tokoh yang mewarisi darah "pemberontak" itu bergabung dalam Perang Jawa dalam usia yang sangat muda, 20 tahun. Dari sisi agama, Kyai Modjo sebagai tokoh ortodoksi terkemuka melengkapi Diponegoro dalam Perang Jawa karena kemampuannya memproduksi narasi keagamaan yang hampir *par excellence*. Bukti-bukti mengenai hal itu berceceran di berbagai pusat perlawanan. Dari dokumen yang disita Belanda di markas-markas perjuangan lasykar Diponegoro, Kyai Modjo disebut sebagai tokoh dibalik layar yang memiliki posisi pemberi justifikasi hukum Islam atau fiqih tentang posisi dan peruntukan harta rampasan perang (*ghanimah*), yang jika ditambah-gabungkan dengan pungutan pajak dapat dikelola sebagai sumber biaya perang.

Apalagi Kyai Modjo disebut-sebut memiliki geneologi keluarga elit santri di Jawa. Di dalam sebuah surat yang berisi geneologi terbentuknya Kampung Jawa Tondano, Kyai Modjo disebut bahwa ia merupakan keturunan seorang kyai Kerajaan Majapahit generasi ke-8. Surat yang ditulis di Manado, pada 15 Desember 1919 itu kini disimpan di *Leiden University Library Oriental Collection*. Oleh karena fakta itu, dengan bergabungnya Kyai Modjo, Perang Jawa bertransformasi menjadi merupakan perang yang dipimpin oleh tokoh yang secara kombinasi dengan komposisi yang ideal: figur Diponegoro yang priyayi-santri, Sentot anak muda yang piawai dalam dunia taktik militer dan Kyai Modjo yang disebut Carey (1981: 261-262) sebagai representasi ulama *par excellence*. Sebagai diakui sendiri oleh Diponegoro di dalam *Babad Diponegoro*, Forrester (1971: 73-106) menulis bahwa dukungan atas perangnya berada di atas dua kaki: datang dari pengaruh ajaran Islam dan tradisi mesianitik

Jawa. Kombinasi kepemimpinan yang sempurna menurut ukuran orang Jawa itu membuat Perang Jawa meraup dukungan luas dan mengakar hingga ke desa-desa (Carey, 2008: 440). Apalagi Kyai Modjo berasal dari keluarga ulama yang mengakar, di mana jaringan santrinya tersebar di Solo dan Yogyakarta, termasuk berasal dari dalam keraton sendiri. Carey (1974; 2014c) dan Pulukadang (2017) menulis bahwa nama asli Kyai Modjo sebenarnya adalah Muslim Muhammad Khalifah atau disebut Bagus Kalifah.

Setelah diasingkan dari kampung halamannya ke Kampung Jawa Tondano, Kyai Modjo tetap dianggap sebagai sesepuh. Di tanah pengasingan ini Kyai Modjo disebut Mbah Guru atau Kyai Guru. Di kampung halamannya, dia disebut Kyai Modjo karena ia mendirikan pesantren di atas tanah perdikan yang letaknya di daerah yang disebut Modjo, Jawa. Jika pribadi Kyai Modjo diletakkan di dalam konteks ekologi budaya, Carey (1974: 21; 1981, *endnote* 110) menulis bahwa bergabungnya Kyai Modjo dengan perang yang dipimpin oleh Diponegoro itu sebenarnya bukan keterlibatan pertamanya pada gerakan-gerakan yang mengarah pada kemerdekaan. Pada saat Jawa di bawah koloni Inggris (1811-1816), Kyai Modjo menjadi utusan rahasia Sunan Surakarta ke Bali. Karena peran penyamarannya terbongkar, Inggris menawan Kyai Modjo karena kasus ini.

Sementara itu, di dalam Perang Jawa, pihak Belanda selain mendapat dukungan militer dari Surakarta dan Yogyakarta, juga mendapat sumbangan serdadu dari Pamekasan dan Sumenep di Madura, Ambon, Tidore, Buton dan bahkan milisi perang dari Minahasa. Sultan Pamekasan dan Sumenep memihak Belanda karena kedua kerajaan di Madura itu masih ada hubungan kekerabatan dengan Surakarta. Sementara sikap Buton berbeda dengan Kesultanan Bone, kerajaan di Sulawesi Selatan lainnya yang tidak mendukung Perang Jawa. Hal itu karena kerajaan yang disebut terakhir ini juga sedang berperang melawan Belanda yang dipimpin oleh seorang ratu bernama Aru Datu. Diperoleh informasi, bahwa di dalam Perang Bone I ini tentara Belanda yang dipimpin oleh komandan yang bernama Hubert de Stuers, tokoh militer yang memoar-

nya memicu Nahuys juga menulis memoar sebagai tanggapan bantahan padanya.

Sementara dukungan dari Minahasa, keterangan itu ada di dalam memoar Nahuys (1836b: 86). Pada sisi lain Wenas (2007: 51) juga menyebut bahwa tercatat ada tokoh pemuda Minahasa bernama Tololiu Hermanus Willem Dotulong memimpin Pasukan Tulungan dari Minahasa. Rupanya pasukan itu dikirim berdasarkan kontrak antara Abraham Dotulong dan J. Kawilarang disatu pihak dengan Daniel Francois Willem Pietermaat, Residen Manado, di pihak lain, yang ditanda-tangani pada 23 Desember 1827. Milisi perang ini berangkat ke Jawa melalui kapal laut pada 29 Maret 1829 dengan kekuatan 1.421 prajurit. Schouten (1987: 119-141) dan Carey (2014a: 88-89) menulis bahwa strata posisi Dotulong di dalam struktur kemiliteran Pasukan Tulungan itu diberi pangkat mayor yang dibantu tiga orang kapten yang mana mereka diangkat mewakili distrik-distrik Minahasa penyumbang prajurit utama Pasukan Tulungan. Guna memperkuat struktur komando pada milisi ini, setiap kapten di dalam Pasukan Tulungan dibantu oleh seorang letnan. Nahuys (1836b: 245-247) dalam memoarnya menulis bahwa sebanyak 30 milisi Minahasa tercatat membantu perwira Belanda hingga fase akhir Perang Jawa.

Sementara kalangan menilai, pihak-pihak pribumi yang mengambil posisi dengan memihak Belanda pada perang ini, atau perang-perang yang lain, secara umum dipandang sebagai langkah ironi. Oleh karena itu, hingga kini mereka mendapat julukan yang berbau sinikal sebagai *Londo ireng* (Belanda berkulit hitam). Dalam banyak kasus kekerasan terhadap rakyat jelata, bahkan mereka dianggap lebih Belanda daripada Belanda itu sendiri. Dengan adanya kelompok pribumi dikategorikan sebagai *Londo ireng* sebagai pendukung Belanda ini, apalagi mereka itu benar-benar berasal pusat-pusat kekuasaan di Jawa dan luar Jawa, diutus oleh otoritas resmi setempat pula, maka seperti absah pandangan sebagian kalangan yang berpandangan bahwa Perang Jawa itu sebenarnya merupakan perang sipil antar pribumi. Terlebih lagi mereka yang men-

dukung Belanda dalam Perang Jawa juga kebanyakan memeluk agama Islam.

Kembali ke Kyai Modjo. Motivasi awal perjuangan Kyai Modjo dengan memihak Diponegoro dalam perang pada akhirnya terkuak. Yakni murni demi menegakkan syiar ajaran dan marwah Islam di Tanah Jawa. Motivasinya itu menghantarkannya pada kesimpulan bahwa perang itu dianggap sebagai satu-satunya jalan keluar dari berbagai kemelut dan problem krusial karena pada pertemuan awal antara dirinya dengan Diponegoro mengesankan hal itu kuat-kuat. Di dalam pertemuan itu Diponegoro menyampaikan kepada Kyai Modjo bahwa berbagai masalah krusial di Jawa pada zamannya tidak saja berlawanan dengan budaya leluhur tetapi juga bertentangan dengan agama Islam. Diperoleh kesan kuat bahwa semua masalah pelik itu hanya dapat diatasi dengan menghadirkan syari'at Islam yang murni, dan hal itu berarti perang (der Kroef, 1949: 430-433). Pikiran yang dihadirkan secara dikotomis, benar-salah, murni atau tidak murni. Bahwa versi Islam yang murni atau ortodoksi ini memiliki nuansa berbeda dalam hal karakter dan artikulasinya dengan versi Islam keraton yang disebut Ricklefs (2006) cenderung pada heterodoksi. Pandangan bahwa Islam versi keraton bersifat heterodoksi ini merupakan pandangan yang mengemuka namun belakangan dibantah oleh riset Florida (2020). Namun terlepas dari apakah ada dikotomi dan oposisi biner antara Islam murni dengan Islam keraton yang singkretik ini, sebenarnya masalah kusial yang diungkap Diponegoro pada pertemuan awal dengan Kyai Modjo itu menyangkut lingkungan geografis yang dianggap dapat menjamin hak hidup sangat kompleks. Antara lain, merajalelanya monopoli dagang dan kegiatan ekonomi Belanda yang membuat segregasi sosial ekonomi antar kelas di dalam masyarakat Jawa bertambah menganga; turut ikut campur otoritas pemerintah kolonial Belanda dalam menentukan suksesi Sultan Yogyakarta dan Sunan Surakarta padahal keduanya dianggap merupakan penata agama yang dihormati dan ditinggikan. Dengan perspektif seperti itu, berarti, menurut Dumadi (1986: 43), Belanda telah melanggar etika tata krama (*piagem*) di mana keraton sebagai pusat episentrumnya. Belum lagi isu

tentang maraknya wanita digunakan sebagai alat transaksi kuasa antara Belanda dengan elit keraton. Dalam hal ini juga skandal perselingkuhan saudara perempuan Pangeran Mangkubumi dengan patih Danureja IV (1813-1847). Kisah hubungan cinta terlarang antara penguasa kolonial dengan wanita pribumi tidak saja berlangsung di Nusantara, tetapi juga di India. Seperti cerita hubungan asmara antara Raffles dengan wanita pribumi India, wilayah koloni Inggris, yang disebut Mann (1996) berakhir tragis. Kembali ke Nusantara, Andaya (1998: 11-24) dan para ahli lain menyebut bahwa di wilayah Nusantara, menyebut bahwa hubungan seksual itu menjadi marak. Mereka menempatkan wanita pribumi Jawa sebagai apa yang disebut sebagai selir temporer oleh dan bagi elit Belanda, dan tentu saja juga oleh dan bagi elit Keraton sendiri. Bahkan yang membuat suasana menjadi tidak terkendali adalah sebuah fakta bahwa salah satu wanita itu dikabarkan merupakan saudara perempuan kandung Diponegoro sendiri. Karena terlibat di dalam masalah yang dianggap mencoreng harkat dan martabat budaya, orang Jawa dan agama, sehingga saudara perempuan kandung Diponegoro itu dikabarkan ditolak oleh Diponegoro saat dia berniat hendak pulang kembali ke Tegal Rejo (Carey, 1981: 256). Selanjutnya Carey (1981: 97; 2014c) menduga kuat bahwa penolakan terhadap kembalinya saudara perempuannya itu karena Diponegoro telah membangun Tegal Rejo sebagai pusat pendidikan agama dan komunitas santri. Diponegoro tidak membiarkan saudara perempuan kandungnya itu merusak simbol moralitas yang mempertemukan tata karma Jawa dengan ortodoksi Islam. Jika disimpulkan, itulah tema-tema utama dan interaksi penting yang kemudian tidak saja mempengaruhi nuansa tetapi menjadi tema yang menentukan suasana batin dan alam pikiran yang mengemuka di dalam pembicaraan antara Diponegoro dengan Kyai Modjo. Sejarah mencatat, tidak lama setelah pertemuan kedua tokoh utama kesatria Perang Jawa itu, Kyai Modjo menikah dengan Raden Ajeng Mangkubumi, janda cerai paman Diponegoro, Pangeran Mangkubumi.

Houben (1994a: 199-200) menulis bahwa pemanfaatan seksualitas, kalau tidak bisa disebut eksploitasi, terhadap perempuan pribumi

ningrat meningkat intensitasnya sejak era Anthonië Hendrik Smissaert (Residen Yogyakarta, 1823-1825) dan P. F. H. Chevallier (Asisten-Residen Yogyakarta, 1823-1825) berkuasa di Yogyakarta. Kedua pejabat elit pejabat kolonial Belanda tersebut di atas disebut Carey (2010: 12-15) kerap membawa perempuan keraton untuk menemaninya pelesir atau berlibur. Keduanya bahkan kerap menjadikan perempuan sebagai hadiah persembahan Belanda kepada elit Keraton. Saat tokoh terakhir itu diingatkan bahwa perilakunya itu menyimpang dari ukuran adat, budaya dan agama, dengan berang Chevallier menjawab: "saya akan melakukan apa saja yang saya mau", seraya tangannya memukul kepala Diponegoro. Ghazali, seorang penghulu senior yang dikemudian hari memutuskan bergabung dengan perang Diponegoro, menyebut tindak-tanduk Chevallier yang menabrak tata krama dan adat istiadat itu sangat memprihatinkan (Carey, 2008*:* 550-551). Perilaku Chevallier di atas menjelaskan sebuah fenomena bahwa mengambil perempuan pribumi sebagai gundik di anggap hal yang lumrah di kalangan komisaris Belanda, tidak saja di Jakarta, tetapi juga di Semarang dan Surabaya. Pemanfaatan relasi seksualitas ini tetap marak hingga pasca Perang Jawa. Frans Gerhardus Valck, Residen Yogyakarta (1831-1841), disebut Houben (1994a: 109) diceritakan bahkan pernah memaksakan mantan selirnya sebagai salah satu istri resmi Sultan Hamengkubuwono ke-V. Mendapati hal itu, Diponegoro dan Mangkubumi, disebut Carey (1976: 52-78), tidak bisa berbuat banyak bahkan saat keduanya menjadi pengasuh sultan sekalipun. Oleh karena secara moral cenderung memihak Diponegoro, Creese (2004) menulis, Mangkubumi akhirnya bergabung dalam perang. Jika pada akhirnya mereka-mereka ini memutuskan melakukan perlawanan dengan melancarkan perang, maka hal itu dapat dimengerti meskipun dengan biaya yang sangat mahal. Perkara pertanyaan, darimana Belanda memperoleh perempuan untuk persembahan ini? Cerita ini barangkali dapat membantu menjelaskan. Bagi mereka-mereka yang pada awalnya memihak Diponegoro lalu kemudian memutuskan menyerah kepada Belanda, tulis Hogendorp (1913: 40), keduanya kerap meminta paksa istri atau anak perempuannya untuk diserahkan kepada mereka sebagai jaminan kesetiaan yang berkepastian.

Islam dalam Perang Jawa

Jika dilacak frekwensi penggunaan kata-kata ”Islam” disebut di dalam memoar Nahuys didapati data sebagai berikut. Pada memoar volume I yang terbit pada 1825a, kata Islam disinggung sebanyak 3 kali dalam konteks sikap dan persepsi Diponegoro, Kyai Modjo, Sentot, dll., terhadap pemerintah kolonial Belanda dan posisi mereka dalam Perang Jawa. Islam juga digunakan dalam konteks untuk membela kepentingan pemerintah kolonial sendiri (Nahuys, 1835a: 160 dan 242-243). Memoar Nahuys pada volume II 1835b menyinggung kata Islam sebanyak 3 kali, pada volume III 1836a menyebut kata Islam sebanyak 6 kali, sedangkan pada volume IV 1836b kata Islam ditulis sekali saja. Keseluruhannya meletakkan kata Islam dalam konteks sebagai sumber dan rujukan nilai bagi tokoh-tokoh utama Perang Jawa, sementara dipihak Belanda kata Islam digunakan sebagai alat legitimasi di satu pihak dan alat pukul dipihak lain. Intensitas relasi para kesatria pejuang dengan Islam di sepanjang hidupnya mempengaruhi sikap, persepsi, posisi dan peran mereka dalam Perang Jawa, juga saat negosiasi dan diplomasi selama perang berlangsung. Kartodirdjo (1977), Carey (1985; 2008: 509-601; 2014c), Scalliet (1990: 512-514) dan para sarjana lain telah mengeksplorasi sejarah Perang Jawa dengan sangat baik. Berbeda dengan mereka, Nahuys di dalam memoarnya disebut van der Kroef (1949: 428-429) tampak tidak menyadari jika Diponegoro sebenarnya memendam perasaan masygul sejak saat ia ditunjuk sebagai penjaga Sultan Hamengkubuwono V secara kolektif bersama Pangeran Mangkubumi, Ratu Ageng dan Ratu Kencono. Baik Ratu Ageng maupun Ratu Kencono inilah yang bertindak merawat dan mengasuh sultan, sementara Diponegoro dengan Mangkubumi diserahi tanggung jawab atas manajemen dan kepemimpinan keraton hingga sultan dianggap cukup dewasa untuk memerintah secara mandiri.

Dengan demikian, maka wajar jika Nahuys (1835a: 10-14) di dalam memoarnya menjadi gusar saat de Stuers menyebut di dalam memoarnya bahwa ”pada 3 Agustus 1825, Raden Mas Alip, Putera Diponegoro memberi kesaksian kepada De Kock bahwa ayahnya itu sebenarnya

sudah sejak lama memendam amarah kepada pemerintah kolonial Belanda dan kecewa dengan sikap sultan sekaligus yang menolak nasehat Diponegoro agar mendiri, tidak menghidupi diri, pejabat dan rakyatnya dengan mengandalkan subsidi dari Belanda. Mas Alip juga menyampaikan bahwa Diponegoro kurang mengindahkan nasehat Ratu Ageng yang disampaikan melalui salah satu suratnya kepada Diponegoro bahwa orang-orang Eropa seperti Chevallier, van den Berg dan Bouwens sesungguhnya memiliki niat dan maksud baik sehingga tidak akan menipunya. Aktivitas rutin yang dilakukan Diponegoro secara rutin rajin dengan orang-orang kepercayaannya, seperti Demang Pajang, Buro Resso, ulama Arab Syaikh Achmat, menantunya Achmat, Pangeran Mudo Wirio Dikromo dan Djo Mohammad" selama bermalam-malam untuk bertukar pikiran tentang banyak hal. Setelah memperoleh informasi itu, dapat dipahami jika kemudian Nahuys gusar. Pada satu sisi karena Nahuys sebenarnya ragu dengan pernyataan de Stuer, meski terbersit ada hal yang benar di dalam informasi itu, karena itu yang dapat dia lakukan adalah berusaha bertindak sebagai pelaku sejarah yang seakan-akan memahami dengan baik dan menjadi saksi sejarah pada saat peristiwa itu secara langsung. Sekali lagi, hal ini lantaran Nahuys tengah berada di negerinya, Belanda, saat peristiwa itu berlangsung. Nahuys dianggap tidak memahami secara pasti apa yang sesungguhnya suasana batin yang menjadi latar belakang sebelum Mas Alip memberi testimoni, sekaligus apa yang terjadi pada cerita setelahnya. Pada saat Mas Alip memberi kesaksian kepada De Kock itu, Nahuys berada di dalam jarak ribuan kilometer jauhnya, dia yang sedang kembali ke Belanda, Eropa. Dia mengetahui peristiwa itu belakangan, kemudian mendalaminya. Bahkan boleh jadi Nahuys dia tergerak untuk mengetahui dan mendalami hal itu justru mula-mula terpicu oleh terbitnya memoar de Stuer.

Penting diulas sedikit di sini, sebagai informasi tambahan tentang Diponegoro. Sebagaimana telah banyak ditulis, Diponegoro lahir di Dusun Tegal Rejo, Kecamatan Tegal Rejo, Yogyakarta. Ia lahir dari pasangan Sultan Hamengkubuwono ke-III dengan Raden Ajeng Mangkarawati, salah seorang istri selir yang daerah asalnya berasal dari Pacitan, Jawa

Timur. Diceritakan bahwa Diponegoro pernah belajar agama kepada K. H. Besari Tegalsari, Jetis Ponorogo. Ia disebut-sebut juga pernah menjadi santri K.H. Taftazani, Kartosuro. Kemudian ia juga pernah menjadi santri K. H. Baidlowi dari Begelen – di mana saat itu merupakan sebuah keresidenan namun dewasa ini telah dimekarkan menjadi Kabupaten Brengkelan di Purworejo, Kabupaten Semawung di Kutoarjo, Kabupaten Karangduwur di Kemiri, dan Kabupaten Ngaran, yang masuk wilayah Kebumen. Kepada K. H. Baidlowi dari Begelen Diponegoro saat mengaji belajar *Tafsir Jalalain*. Makam K. H. Baidlowi dari Begelen itu sendiri hingga kini dapat ditemui di Glodegan, Bantul, Yogyakarta. Pada saat yang sama juga ia belajar ilmu-ilmu hikmah kepada K. H. Nur Muhammad Ngadiwongso, di daerah Salaman, Magelang. Di wilayah yang disebut eks Keresidenan Kedu - yang meliputi Temanggung, Magelang, Wonosobo, Purworejo, dan Kebumen – ini tercatat dua orang kyai masyhur pada zamannya, di mana Diponegoro disebut-sebut berguru kepada keduanya. Mereka adalah K. H. Nur Muhammad Ngadiwongso, dari Salaman, Magelang dan K. H. Nur Muhammad Alang Alang Ombo, di daerah Puturuh, Purworejo. Tidak sekedar menjadi santri dari beberapa kyai masyhur, Diponegoro yang sejauh ini telah mentransformasikan diri menjadi priyayi-santri juga menyempurnakan identitasnya sebagai seorang santri tulen dengan menikahi Raden Ayu Retno Madubrangta. Dia adalah puteri kedua Kyai Gede Dadhapan dari Desa Dadhapan, Tempel, yang lokasinya berbatasan dengan Yogyakarta-Kedu.

Namun cara Nahuys (1835a: 14-18; 82) membantah de Stuer dalam memoarnya tidak mempertimbangkan latar belakang Diponegoro pada sisi ini. Nahuys membangun argumen bahwa karena hubungan antara Diponegoro dengan Sultan Hamengkubuono IV dalam keadaan baik-baik saja. Oleh karena itu, tidak dibayangkan oleh Nahuys jika sebenarnya perasaan yang dipendam Diponegoro sedang memendam rasa kecewa, baik kepada pihak pemerintah kolonial Belanda maupun kepada Sultan Yogyakarta. Nahuys masygul sekaligus bertanya-tanya: mengapa Diponegoro tidak berbicara saja secara langsung dengan Residen Belanda tentang apa yang dikehendakinya sehingga bisa diselesaikan secara

baik-baik seperti halnya kasus selisih paham dengan Pangeran Panular dan Pangeran Blitar sebelumnya? Bagi Nahuys jika Diponegoro kemudian memutuskan memilih jalan memberontak didorong oleh rasa kecewa terhadap Sultan dan benci kepada orang Eropa hal itu berarti sama dengan langkah yang ditempuh Raden Mas Said atau Pangeran Adipati Mangku Negoro. Berbeda dengan Diponegoro, nama terakhir ini adalah merupakan pewaris sah Mataram yang juga memilih jalan perang melawan Surakarta, Yogyakarta dan Belanda sekaligus antara 1743-1758, karena kepentingan dan kehormatan yang dituntutnya tidak dipenuhi, yakni sebagai Raja Mataram. Di mata Nahuys, jika Diponegoro sukses memperoleh kedudukan terhormat di Kesultanan Yogyakarta dan Kasunanan Surakarta seperti Pakubuowono II dan Pangeran Mangkubumi, yang barang tentu dengan bekerjasama dengan Belanda, maka seluruh rakyat Jawa dan semua orang Eropa tentu akan menghormatinya.

Nahuys (1835a: 36-38) lebih lanjut dalam memoarnya menulis bahwa dengan pergi keliling ke berbagai wilayah guna mencari guagua sebagai tempat untuk bersemedi sekaligus mencari lokasi strategis sebagai markas perlawanan, Nahuys menyebut Diponegoro memang sengaja merancang pemberontakan sejak awal. Oleh karena itu, Diponegoro sebenarnya memang merupakan seorang figur bermasalah yang pilihan tindakannya menyesatkan orang Jawa, percaya tahayul sebagai sumber motivasi dengan pergi ke dukun, merapal mantra dan mengaku mendapat wangsit tentang perintah perang dari Nyai Roro Kidul - figur mitos namun diyakini betul keberadaannya. Diponegoro juga dipandang sebagai orang bodoh, percaya roh dengan bertapa di bawah pohon nangka, seperti kebodohan yang dipamerkan oleh salah satu pamannya, Pangeran Diposono. Tokoh ini pada 1822 membuat ulah sehingga menyebabkan pembunuhan orang Eropa dan Cina yang sempat memicu instabilitas pada Keraton Yogyakarta. Pada dasarnya Diponegoro memiliki pengaruh luas dan jaringan dukungan dengan basis masa yang besar, namun karena dalam pandangan Nahuys (1835a: 64-65) hati-pikirannya dilandasi oleh pikiran jahat, maka semua kebaikan itu malah digunakan

untuk kegiatan kriminal yang menewaskan puluhan ribu jiwa selama Perang Jawa.

Memoar

Dari pengantar di atas, kita dapat menangkap suasana kebatinan relasi antara pemerintah kolonial Belanda dengan para pemuka Perang Jawa. Memoar Nahuys pada 1836a dimulai dengan laporan resmi Belanda yang disusun di Batavia, pada 17 November 1828. Laporan itu berisi informasi penting mengenai hasil perundingan, antara Raden Adipati Wiro Negoro yang mewakili pihak Belanda dengan Kyai Modjo. Pertemuan itu merupakan inisiatif Wiro Negoro, sebagai tindak lanjut lantaran pertemuan pertama di Pajang tidak membuahkan hasil berupa kesepakatan. Sebelum mengakhiri pertemuan, pada kesempatan perundingan pertama itu disepakati bahwa pertemuan selanjutnya akan digelar pada 31 Oktober 1828 di Dessa Melangie yang kini berada di Nogotirto, Gamping, Sleman. Sebuah tempat yang disebut Abror (2016: 63-79) di mana Masjid Pathok Negoro atau Masjid Keagungan Dalem di wilayah Negara Agung berada. Melangi yang dulu didirikan Kyai Melangi disebut Arifin (2015: 351-372) di kemudian hari berkembang menjadi desa ruhani dengan puluhan pesantren dan masjid. Desa itu kini disebut Yuli (2019: 1-7) tumbuh mengikuti dinamika penyebaran ajaran Islam. Nahuys (1836a: 363) dalam memoarnya menyebut bahwa pada pertemuan kedua ini, masing-masing pihak didampingi oleh para negosiator lengkap dengan pendukungnya. Wiro Negoro dikawal barigade mobil ke-3 yang dipimpin Letnan Kolonel Le Bron De Wexela, sementara Kyai Modjo diiringi para kyai dan imam yang sekaligus sebagai komandan perang dengan total jumlah pendukung berjumlah 2.500 hingga 3.000 orang.

Lokasi pertemuan untuk perundingan kedua ini berlangsung dalam jarak 1½ *paal* timur Desa Melangi. Dapat ditulis di sini, bahwa *paal* merupakan satuan ukuran jarak yang berlaku pada zaman Belanda. Pada waktu itu, yang dimaksud 1 *paal* = 1,506,943 meter atau 1,5 km jaraknya. Patok-patok penanda jarak berupa kayu yang ditanam di se-

panjang jalan raya Jawa dibuat dalam ukuran *paal* sebelum kemudian diganti dengan satuan kilometer (km) pada sekitar 1925. Memoar Nahuys (1836a: 363-364) kemudian menyebut bahwa Kyai Modjo dan Wiro Negoro sangat senang dengan perundingan itu, mereka datang dengan formasi lengkap. Karena materi perundingan bersifat rahasia, apa yang dilaporkan berupa poin-poin pokoknya saja, bukan notulensi hasil rapat lengkap. Masih menurut laporan itu, disebut bahwa Kyai Modjo membuka pembicaraan perundingan dengan membahas tentang masalah iman dan Islam yang menurutnya akan menjadi pegangan setiap Muslim mulai dari niat, berfikir, perkataan, bertindak hingga berperilaku. Wiro Negoro keberatan dengan materi pembukaan yang disampaikan Kyai Modjo. Baginya forum perundingan bukan tempat yang tepat untuk membahas masalah iman dan Islam karena kurang relevan dalam konteks untuk mengakhiri perang. Wiro Negoro sambil lalu meminta klarifikasi kepada Kyai Modjo apakah dia diutus secara resmi dengan wewenang penuh dari Diponegoro atau tidak. Hal itu untuk memastikan posisi Kyai Modjo sebagai pihak yang dapat diajak beruding, bersepakat dan dijalankan, agar tujuan perundingan dicapai. Terhadap pertanyaan Wiro Negoro, Kyai Modjo menjawab dengan afirmatif: "Tuhanku membuatku berdaya untuk berbicara tentang iman dan Islam dan menggunakan keduanya sebagai dasar untuk memulai atau mengakhiri perang". Tentu saja, pandangan Kyai Modjo ini mengingatkan kita pada paham *qadariyah,* salah satu aliran teologi dalam Islam, yang memandang manusia sebagai agen mandiri dan merdeka untuk memutuskan apa yang harus atau tidak diharus dilakukan.

Selanjutnya, Nahuys (1836a: 364) dalam memoarnya lebih lanjut menyatakan bahwa di dalam pertemuan itu memang Kyai Modjo pertama-tama berbicara untuk mendudukkan masalah iman dan Islam dalam konteks perjuangan. Jika ini benar, kuat dugaan, di dalam pikiran Kyai Modjo masih melekat gambaran kesan apa yang diperolehnya ketika ia bertemu pertama kali dengan Diponegoro, bahwa perang adalah solusi dan jalan yang harus ditempuh untuk menegakkan iman, syiar

Islam dan marwah agama yang dianggapnya tidak diindahkan oleh pemerintah kolonial Belada.

Perang sebagai garis perjuangan yang ditempuh oleh Diponegoro dan Kyai Modjo, bukan jalan lain yang mengarah kepada kedamaian, atau paling kurang negosiasi, tentu saja didorong oleh corak pemahamannya terhadap konsep iman dan Islam. Meskipun perang sebagai pilihan perjuangan dapat dipahami, namun sebenarnya dapat dikritik. Terutama, jika dihubungkan dengan pengertian dasar dari Islam dan iman. Watak dasar dari semangat yang bersemayam dari segi pengertian Islam adalah selamat, sentosa, damai atau berserah diri pada jalan yang menuju pada kedamaian, kerukunan, keselamatan, sejahtera sentaosa, dll. Sementara watak dasar dari iman berarti percaya atau membenarkan keberadaan Tuhan sehingga menimbulkan rasa cinta kepada saudaranya, membuat saudaranya selamat dari kata-kata yang keluar dari lisan dan amal perbuatannya.

Sementara Wiro Negoro tidak membaca gambaran pemikiran keagamaan Kyai Modjo yang demikian. Wiro Negoro hanya berfikir bagaimana diplomasi untuk menghindari perang guna mencegah kerusakan dan penderitaan lebih lanjut. Oleh karena itu, Wiro Negoro menimpali ulasan Kyai Modjo dengan berkata: ”Saya datang ke sini tidak untuk membahas masalah iman dan Islam, tetapi untuk mengetahui apa niat Tuan dan Tuan Anda, yakni Diponegoro, sejauhmana niat itu untuk memulihkan perdamaian dan ketentraman” di Jawa. Kepada Wiro Negoro, Kyai Modjo berkata: ”Saya memiliki hak istimewa untuk berbicara mengenai hal itu kepada Yang Mulia Tuanku, Diponegoro, Yang Mulia Sultan Yogyakarta dan Sunan Surakarta. Juga kepada komandan Belanda sekalipun. Saya mengajak anda, anakku Wiro Negoro, untuk melakukan percakapan yang ramah, berpijak pada agama yang kita anut. Saya tidak bisa memikirkan hal lain, sampai masalah iman dan Islam ini didudukkan secara tuntas. Sekarang saya meminta Anda memberitahu saya, kapan saya bisa bertemu dengan Yang Mulia Agung, Letnan Gubernur Jenderal, dan para ulama” yang memihak Belanda”. Laporan di dalam memoar itu mengapresiasi posisi dan artikulasi Wiro Negoro selama pe-

rundingan, namun yang terjadi di antara dua pihak adalah perbedaan spektrum dalam melihat masalah, darimana memecahkannya, dan bagaimana caranya. Dengan perbedaan spektrum keduanya yang lebar itu dapat dipahami jika perundingan tidak mencapai mufakat. Disepakati perundingan lanjutan ketiga di tempat yang sama, pada Rabu, 5 November 1828. Mendengar laporan itu, Letnan Gubernur Jenderal H. M. De Kock, bergegas bertolak dari Magelang menuju Yogyakarta. Tujuannya adalah menggelar konsultasi dan koordinasi dengan Residen Surakarta, Nahuys, Residen Yogyakarta dan Komisaris Pengadilan Yogyakarta guna membahas persiapan lanjutan. Karena kesepakatan gencatan senjata pasca pertemuan kedua ini tidak berpengaruh pada situasi keamanan dan ketertiban di lapangan, De Kock memerintahkan para komandan dan kolom militer setingkat kompi dengan jumlah 200 serdadu, untuk tetap waspada dan siaga penuh.

Memoar Nahuys (1836a: 364-365) lebih lanjut mengatakan bahwa kebijakan pokok perundingan mengikuti garis kebijakan De Kock bersama yang diolah bersama para komandan militernya, meskipun sebelumnya tetap dikonsultasikan dengan Residen Surakarta dan Yogyakarta. Hasil konsultasi itu dijadikan pegangan dalam perundingan lanjutan itu. Begitu sampai pada tanggal disepakati, pagi hari 5 November, Residen Surakarta Nahuys, Residen Yogyakarta Van Nes, panghulu dan unsur Pengadilan Surakarta dan Yogyakarta menuju Melangi, dikawal brigade mobil ke-3 dan para prajurit Wiro Negoro. Kyai Modjo telah hadir di tempat itu, didampingi 25-30 kyai dan imam yang sekaligus komandan lasykar pada setiap satuan dan strukur militer Diponegoro. Kyai Modjo menyambut delegasi pemerintah kolonial seperti lazimnya menyambut para tamu kehormatan lainnya. Semua peserta duduk dengan ramah. Posisi duduk delegasi pemerintah kolonial diatur petugas protokoler mereka sendiri. Dalam memoarnya, Nahuys mengemukakan bahwa Wiro Negoro berinisiatif mengajak Kyai Modjo ke forum perundingan itu demi mengakhiri perang dan mengurangi bencana serius yang menimpa orang Jawa akibat perang berlangsung tiga tahun itu. Dalam menggunakan bahasa Jawa *kromo inggil* yang sangat jelas Wiro Negoro

berharap Kyai Modjo beserta elit pendukungnya di pertemuan itu memiliki arah pemikiran dan semangat yang sama. Untuk memperkuat ucapannya, Wiro Negoro menyerahkan dokumen yang telah dipersiapkan sebelumnya, yang berisi maksud dan tujuan pemerintah menawarkan jalan damai melalui forum perundingan.

Selama perundingan itu, Nahuys (1836a: 365-366) di dalam memoarnya telah melihat gelagat, seperti terbersit niat bahwa Kyai Modjo hendak tunduk, asal pemerintah menjanjikan perlindungan terhadap agama Islam. Dengan gelagat ini seperti menguatkan fakta bahwa sebenarnya tidak ada motivasi Kyai Modjo mengangkat senjata melawan Belanda kecuali untuk kepentingan agama, demi memecahkan masalah yang disampaikan Diponegoro saat kali pertama diskusi denganya. Perundingan itu kurang menghasilkan hal yang positif kecuali menyepakati gencatan senjata selama lima hari. Selama genjatan senjata, Kyai Modjo bermaksud menyampaikan hasil perundingan kepada pengikutnya di Kanogoro, Melati, Pisangan dan Tegal Waru, sambil menunggu tanggapan Diponegoro. De Kock dan Residen Surakarta beserta rombongan berada di Yogyakarta menunggu jawaban resmi Diponegoro melalui Kyai Modjo. Pada 9 November 1828 malam, surat Diponegoro diterima Wiro Negoro melalui utusan Kyai Modjo. Dalam surat itu Diponegoro menegaskan tidak ingin tergesa-gesa berbicara perdamaian. Ia terlebih dahulu ingin melihat bukti bahwa Belanda menghormati simbol-simbol kekuasaan Jawa, mengapresiasi agama Islam senafas dengan upayanya dalam membangun kemakmuran. Jika mereka menunjukkan semua bukti-bukti itu, sejak saat itulah, menurut Diponegoro, perang akan berhenti dengan sendirinya.

Dalam surat balasannya, memoar Nahuys (1836a: 366) mencatat, bahwa Wiro Negoro mengatakan bahwa selama ini Belanda sebenarnya telah membantu Yogyakarta dan Surakarta, dengan hal itu berarti pemerintah kolonial telah menghormati Islam dan puak budaya Jawa sekaligus. Jika pemerintah selama ini terus menerus berkonsultasi dengan Kyai Modjo dan Diponegoro, hal itu tanpa maksud lain kecuali semata-mata demi mengakhiri perang yang menghancurkan. Pemerintah

kolonial hanya menunaikan tugas sebagaimana lazimnya, demi memulihkan kedamaian dan ketertiban umum.

Islam, Kolonialisme dan Perang Jawa

Carey (2008: 505-509) menulis bahwa atas usul ibunda Sultan kepada Residen Yogyakarta, Adrian Mauritz Theodorus de Salis, Diponegoro dan Mangkubumi ditunjuk sebagai wali Sultan Hamengkubuwono V yang naik tahta pada Kamis, 19 Desember 1822, yang masih berumur 2 tahun itu hingga dianggap dewasa untuk memimpin, yakni pada saat menginjak 16 tahun, pada 20 Januari 1836. De Salis menunggu perintah Gubernur Jenderal Van der Capellen, terutama dalam hal pemberian pengakuan untuk mengukuhkan secara resmi Sultan Hamengkububono V sebagai pengganti Sultan Hamengkubuwon IV. Sementara Danurejo IV, sebagai patih atau Perdana Menteri, diminta terus melaksanakan tugasnya sehari-hari. Namun, memoar Nahuys yang didasarkan pada laporan Batavia, 2 Agustus 1825 pada memoar Nahuys volume 1825b menyebutkan bahwa Diponegoro - salah seorang wali Sultan Yogyakarta yang naik tahta dalam umur 2 tahun itu – terhitung sejak 21 Juli 1825 telah ditetapkan oleh pemerintah kolonial Belanda dengan status memberontak. Markas perlawanannya dipusatkan di Selarong yang berjarak sekitar 7 *paal* dari Yogyakarta. Menurut *Buku Kedung Kebo* karya Tjakranegara (1840: 198-227) di Gua Selarong inilah sebenarnya Diponegoro telah memproklamirkan diri sebagai Sultan.

Mekipun Nahuys (1835a: 75) dalam memoarnya menyebut bahwa sesungguhnya para pemimpin perang itu tidak digerakkan oleh rasa permusuhan yang sama terhadap Belanda, namun oleh faktor, sentimen dan motivasi yang berbeda-beda. Hal itu pula yang menjelaskan mengapa Mangkubumi - paman Diponegoro yang juga ditunjuk sebagai wali sultan – dan sebagian besar pangeran beserta keluarga besarnya masing-masing juga memutuskan ikut bergabung dalam perang yang dipimpin Diponegoro. Terhadap informasi bahwa Residen Yogyakarta meminta klarifikasi namun Diponegoro tidak pernah menanggapinya. Memoar Nahuys (1835b: 1-4) merekam peristiwa itu dengan menulis

bahwa Batavia menyikapi hal itu sebagai ”kejadian yang tidak menyenangkan karena kedamaian terganggu”.

Memoar Nahuys (1835b: 4-5) tidak mengungkap lebih jauh apa sebenarnya yang menjadi sebab perlawanan Diponegoro. Dalam kacamata pemerintah kolonial Belanda, sejauh ini tidak ada keluhan apapun dari Diponegoro, oleh karenanya, menurut Belanda tidak ada hal yang perlu mendapat perhatian atau boleh jadi perasaan tidak puas Diponegoro itu dipendam rapat-rapat dalam hatinya. Malah kehidupan Diponegoro digambarkan memoar Nahuys sedang serius menekuni ilmu agama Islam, dan berusaha menjadi teladan dibidang ini. Tidak ada informasi yang mengemuka bahwa perlawanan Diponegoro sebagai caranya untuk menuntut kedudukan tertentu di Keraton Yogyakarta. Laporan pada 6 Agustus 1825 pada memoar disebutkan bahwa pada 30 Juli 1825 De Kock tiba di Kasunanan Surakarta untuk bertemu Sunan beserta para pembesar kerajaan. Di dalam pertemuan itu, Sunan berkomitmen membantu Belanda, terutama memasok bahan makanan dan kekuatan prajurit. Memoar menyebut bahwa Keraton Kasunanan Surakarta dan Kasutanan Yogyakarta dibersihkan dari anasir pemberontak yang berafiliasi dengan Diponegoro. Di luar kedua kompleks keraton, di sepanjang jalan mulai dari Surakarta menuju Yogyakarta penuh dengan serangan sporadis kepada Belanda yang mudah tersulut menjadi kerusuhan massal. Laporan di dalam memoar Nahuys (1835b: 6) itu memuat naskah proklamasi yang diumumkan De Kock pada 5 Agustus 1825, yang secara terbuka menyebut Diponegoro dan Mangkubumi telah meninggalkan Ibukota Yogyakarta, menghasut penduduk untuk merampok, menjarah dan mengangkat senjata memberontak kepada penguasa yang sah.

Memoar Nahuys (1835b: 6-7) menyebut bahwa sebelum diumumkan secara terbuka, naskah proklamasi itu telah dikonsultasikan terlebih dahulu kepada Sunan Surakarta dan Sultan Yogyakarta serta elit kerajaan lainnya. Isi naskah proklamasi itu yang didasarkan pada semangat perjanjian antara Belanda dengan kedua institusi itu yang dilandasi niat baik dan semangat untuk saling setia. Proklamasi itu berbunyi:

"Kami, Hendrik Markus de Kock, Komandan Militer William Order, Letnan Jenderal, Letnan Gubernur Hindia Belanda,

Kepada subyek Yang Mulia Susuhunan Surakarta dan Sultan Yogyakarta Adiningrat.

Untuk beberapa waktu Pangeran Yogyakarta Diponegoro dan Mangkubumi, keduanya penjaga bersama Sultan Hamengkubuwono yang masih berumur di bawah 5 tahun, meninggalkan kota utama, menentang Pemerintah Belanda, dan membujuk penduduk dengan maksud memberontak, melakukan perampokan dan menjarah untuk melakukan pemberontakan umum.

Dan karena Pemerintah Hindia Belanda tidak lebih hanya menginginkan untuk memulihkan dan menjamin kedamaian dan kemakmuran baik Pangeran Jawa dan hal-hal baik itu, dan telah mengirim Kami ke sini untuk tujuan ini dan dilengkapi dengan kekuatan dan otoritas penuh.

Bahwa setelah berkonsultasi dengan Yang Mulia Susuhunan dan Pemerintahan Surakarta sesuai dengan putusan Pengadilan Tinggi, yang semangat, kesetiaan, dan niat baiknya terhadap Pemerintah Belanda sekali lagi terbukti sangat jelas bagi kami bahwa untuk menentukan hal-hal berikut ini:

Bahwa mulai sekarang, Kami, atas nama Yang Mulia, Tuan Gubernur Jenderal di Rade, akan diterima sebagai penguasa tertinggi di Kasunanan Surakarta dan Kesultanan Yogyakarta, dari waktu ke waktu ketika kami berhasil, dengan bantuan Yang Mulia Susuhunan dan Sultan serta dukungan rakyat keduanya, untuk memulihkan perdamaian sepenuhnya.

Bahwa semua Bupati, kepala wilayah pada tingkat yang lebih rendah dan semua subjek di kedua kerajaan itu, wajib mematuhi dan menghormati semua perintah, termasuk perintah yang diberikan oleh mereka yang berada di bawah Kasunanan Surakarta atau Kasultanan Yogyakarta, karena semua perintah itu berada di bawah tanggung jawab kami, selaku salah satu penguasa yang sah.

Bahwa semua kepala wilayah dan rakyat dari kedua pangeran, yang telah mengikuti Pangeran Diponegoro dan Pangeran Mankubumi yang memberontak, beserta pengikut mereka, dapat berharap sepenuhnya untuk pengampunan dan keringanan hukuman mereka, jika mereka segera kembali ke rumah mereka masing-masing untuk memulihkan diri dengan istirahat dan terus waspada.

Bahwa semua yang terus memaksa dengan mengganggu kedamaian, atau membantu para pangeran yang memberontak, akan dihukum berat.

Bahwa dengan diumukannya Proklamasi ini, tidak ada lagi yang bisa berpura-pura seperti orang yang tidak tahu menahu tentang masalah ini, karena

naskah Proklamasi ini akan disebarkan secara luas di kedua kerajaan, juga kepada semua bupati dan kepala daerah di kedua kerajaan untuk dilaksanakan lebih lanjut. Hal itu agar proklamasi ini dapat diketahui oleh semua orang dengan cara yang paling tepat dan rapi.

Diumumkan di Surakarta Adiningrat, tanggal 1 Agustus 1825, atau bertepatan dengan tanggal 15 tahun cahaya Besar, tahun Bei".

Dalam Proklamasi itu menyebut bahwa pemerintah Belanda tidak menginginkan apapun kecuali memulihkan keamanan, menjaga ketertiban dan ketentraman bagi para pangeran dan rakyatnya dengan tanggung jawab penuh. Secara garis besar, proklamasi itu menekankan bahwa Gubernur Jenderal dengan dukungan Sunan Surakarta dan Sultan Yogyakarta beserta kedua perdana menteri masing-masing, akan memulihkan kedamaian sepenuhnya. Kedua, bupati dan aparat di bawahnya wajib mematuhi dan melaksanakan perintah, termasuk perintah yang dikeluarkan dari pejabat pribumi, baik dari Kasunanan Surakarta maupun dari Kesultanan Yogyakarta. Ketiga, menghimbau kepada semua pangeran dan rakyat yang mengikuti Diponegoro, segera kembali ke rumah mereka jika hendak memperoleh pengampunan. Seluruh warga diminta waspada dan menjaga kedamaian. Keempat, mereka yang memberontak dan mengganggu keamanan ketertiban akan dijatuhi hukuman berat. Kelima, semua pemberitahuan ini akan dikirim ke semua bupati dan pejabat di bawah untuk diketahui dan dilaksanakan.

Sebagaimana telah dimaklumi, naskah proklamasi itu adalah respon terbuka Belanda karena pada 27 Juli 1825 telah meletus kontak militer pertama antara Belanda dengan Diponegoro, dengan demikian, Perang Jawa telah dimulai. De Kock di Batavia diberi wewenang secara penuh untuk mengambil tindakan yang dianggap perlu guna mengatasi segala keadaan dan mencegah dampak lebih buruk. Ia segera ke Semarang, lalu ke Surakarta. Satu detasemen tentara *Weltevrede* di Semarang dikerahkan ke Yogyakarta. Sesampai di Yogyakarta mereka bergabung dengan pasukan Susuhunan Surakarta dan Kesultanan Yogyakarta dipimpin Pangeran Mangkunegoro yang berpangkat kolonel. Di tengah suasana mencekam itu, Ratu Ageng bersama sultan yang masih belia itu diberita-

kan berada di keraton. Keduanya dikabarkan berada di dalam hubungan yang sangat baik dengan Residen Yogyakarta, A. M. Theodorus de Salis. Pangeran Pakualam dan pejabat Keraton Yogyakarta gusar. Nahuys (1835b: 130) menyebut bahwa Gubernur Jenderal Hindia Belanda pada 3 April 1826 menganugerahi *Kruis van de Militaire Willems Orde* kelas 3 kepada Mangkunegoro, bintang jasa pada seorang bangsawan pribumi atas dedikasi, keberanian dan kesetiaannya terhadap Kerajaan Belanda.

Diperoleh berita bahwa keresidenan Kedu dikepung lasykar Diponegoro. Tentara Belanda yang membawa uang dari Magelang ke Yogyakarta dirampok dan uangnya disebar kepada penduduk di sepanjang jalan itu. Pada bagian lain, lasykar Diponegoro berulang kali menyerang Magelang. Awalnya Belanda kewalahan menahan serangan karena di wilayah ini karena hanya dijaga detasemen infantri kecil dipimpin Kapten Du Perron. Detasemen kecil itu di dukung sebagian kecil pejabat dan pemimpin pribumi yang digalang Adipati Magelang dan Tumenggung Minoreh. Meskipun pada awalnya banyak jatuh korban dari pihak Belanda, namun Du Perron lambat laun mampu mengatasi keadaan dengan mengorganisir pertahanan yang mengkombinasikan kekuatan militer dan rakyat. Akibatnya, serangan Tumenggung Djayaningrat yang masih berumur 30 tahun dapat dipatahkan dan sang tumenggung sebagai pemimpin serangan tertangkap. Babak selanjutnya, pertahanan Belanda semakin kuat, terutama setelah bantuan militer dari Semarang tiba di Magelang dan bantuan dari Surabaya sampai Semarang.

Memoar Nahuys (1835b: 9) lebih lanjut menyatakan bahwa pada Juli–Desember 1825 terjadi peningkatan intensitas dan eskalasi perang. Laporan 7 Agustus 1825 dari Surakarta menyatakan bahwa Gubernur Jenderal masih berkantor di Surakarta. Pada 28 Juli 1825 Cochius ditugaskan memimpin detasemen dengan 400 tentara untuk menumpas Diponegoro di Selarong. Raden Mas Soewongso dari legiun prajurit Mangkunegoro ikut bergabung di dalam ekspedisi Cochius ini. Pasukan inilah yang berhasil menangkis serangan umum Diponegoro pada 11 Agustus 1825 di Ibukota Yogyakarta dan mengamankan Pangeran Paku Alam. Pada bulan itu, Pietersen, Komandan Ekspedisi Kesatuan Armada Laut

Belanda di Sulawesi mengirim beberapa kapal fregat dan karvet pengangkut tentara dan tiba di Jawa pada akhir Agustus 1825. Wilayah Surakarta, Yogyakarta, Magelang, Kedu dan Minoreh-Bandongan mencekam, patroli militer di Klaten kerap diganggu dan distrik-distrik wilayah atas Pekalongan dikuasai lasykar Diponegoro. Atas bantuan asisten residen Kendal, jalur-jalur utama yang menghubungkan antara Semarang menuju Pekalongan didirikan 15 pos militer yang dijaga oleh detasemen dengan kekuatan 60 tentara dengan sekitar 25-50 tentara berkuda. Pada 22 Agustus 1825 terjadi serangan di Yogyakarta yang menyebabkan jatuhnya korban di kedua pihak.

Nahuys (1835a: 17) dalam memoarnya menulis bahwa pada 24 Agustus 1825, Surakarta menerima kabar bahwa prajurit bantuan Sultan Madura yang dipimpin oleh putera tertuanya tiba. Sikap Sultan Madura yang memihak Belanda dalam Perang Jawa ini berbeda dengan sikapnya yang pada 1811 M memihak Inggris saat meletus konflik militer dengan Belanda. Kompi invantri yang terdiri 50 prajurit berkuda Belanda dari Batavia juga dikabarkan telah sampai Pekalongan. Para demang distrik Djabarankas dan Karangkobas di Keresidenan Pekalongan membujuk pimpinan lasykar Diponegoro agar menyerah, namun usaha ini gagal. Pangeran Serang yang memihak Diponegoro menguasai wilayah Semarang dan Demak, menduduki jembatan di Bugaran untuk mengendalikan jalur Solo Gagaban, wilayah asisten residen Salatiga dan mengancam posisi Ampel (Nahuys, 1835b: 9). Dengan kekuatan 300 tentara, Letnan Kolonel Achenbach bergabung dengan Mangkunegoro untuk mengamankan Yogyakarta, sementara keresidenan Kedu diperkuat 600 tentara. Hingga April 1826, Susuhunan Surakarta menambah pertahanan militer di Kedu dan desa-desa di wilayah Kabupaten Minoreh dengan kekuatan 300 infantri, 50 kavaleri dan 50 artileri. Pada 28 Agustus 1825, Surya Diningrat - menantu Sultan Sumenep yang juga putera tertua Paku Alam Surakarta - tiba di Samarang memimpin 1.500 prajurit dengan 46 kapal. Mereka ditempatkan di Keresidenan Kedu. Pada tanggal itu, Probolinggo dikuasai lasykar Diponegoro. Jatuh juga Grobogan dan Keresidenan Jepara setelah diserang sekitar 10.000-12.000 lasykar.

Kuda-kuda tentara Jayang Sekar dirampas dan jembatan dibakar lasykar Diponegoro guna menghambat gerak militer Belanda. Di Semarang, lasykar Diponegoro menguasai daerah antara Dongo dan Demak. Juga Jepara dan Purwodadi. Van Geen – yang disebut Amran (1997: 17) memiliki karir militer cemerlang - berlayar dari Makassar tiba di Sidoarjo pada 30 Agustus guna memimpin operasi pemulihan keamanan dengan 350 tentara dari garnisun Surabaya, 2.200 prajurit Madura di Semarang dan 400 prajurit Makassar yang terlatih dengan standar Eropa. Pada 8 September 1825 sebanyak 350 tentara, 2.000 prajurit Madura serta 1.600 prajurit Sultan H. Panumbahan dari Sumenep yang baru kembali dari ekspedisi ke Sulawesi tiba di Samarang. Akhir Oktober, jumlah prajurit Madura dari Sumenep dan Pamekasan meningkat drastis. Mereka dipimpin dua pangeran, Surya Diningrat dan Sidjo Diningrat. Prajurit Pamekasan dipimpin Tjokro Diningrat meredam perlawanan Bupati Kediri, Kerto Dirdjo. Sultan Sumenep sangat aktif membantu Belanda, bahkan Sultan sendiri sehari-hari memerintah di Semarang dikawal 400 prajuritnya, untuk memudahkan koordinasi dengan Gubernur Jenderal (Nahuys, 1835b: 127).

Pada Desember 1825 M, Belanda melakukan penjagaan ketat dengan mendirikan pos-pos militer di seluruh jalan utama antar kota. Lasykar Diponegoro bergerak melalui jalur yang tidak familier di desa-desa, pedalaman dan pegunungan. Hingga Maret 1826 kekuatan militer Belanda telah terkonsentrasi di seluruh wilayah perang yang dilengkapi dengan alat perang modern. Alat perang modern itu dikenali saat digunakan pada patroli Kapten Haustadt, Letnan Ansuns dan Letnan Wolff, bersama Tjokro Diningrat disergap 500 lasykar santri di Tempel pada 18 Februari 1826. Alat persenjataan modern tersebut juga digunakan di wilayah perang lain sehingga membuat jalan-jalan utama Yogyakarta aman. Juga jalan besar di Klaten, Kalassan-Prambanan, meskipun masih ada pertempuran dalam skala kecil dan besar dengan frekwensi dan intensitas rendah. Alat perang modern membuat banyak jatuh korban di pihak Diponegoro. Hingga Februari 1826, sekitar 2.000 jiwa tewas dalam pertempuran dengan Belanda yang dipimpin Ario Kusumo Yudo

dan Letnan Kolonel Diell (Nahuys, 1835b: 124). Sekitar 2.000 jiwa tewas termasuk Tumenggung Alap-Alap, Demang Terto Mengolo, Demang Terto Joedo, Sodrono pada pertempuran di Krapyak dan Bantul di mana Kapten Koelman diperkuat 200 infantri, 100 armada perang, 25 prajurit berkuda dan 2 kereta meriam yang masing-masing ditarik 4 kuda melawan Tumenggung Niti Kromo.

Alat perang modern itu, disebut Nahuys (1835b: 129) dalam memoarnya turut menyumbang moral perang lasykar Diponegoro gentar dan menyusut. Wiro Yudo, pangeran berpengaruh di Kedu dan 4 bawahannya menyerah pada Maret 1826. Belanda memanfaatkannya sebagai bahan propaganda, bahwa semakin banyak pribumi yang rindu perdamaian. Di Tampir, daerah dekat Segalo, Residen Kedu, De Salis menggelar perundingan agar lasykar Diponegoro menyerah. Maret itu juga lasykar Diponegoro berkonsentrasi di Desa Pulo Watu dan Katjuan dipimpin dua putranya dan beberapa pangeran menyerah.

Memoar Nahuys (1835b: 134-137) menulis bahwa pada April 1826, Mangkunegoro menuju Klaten untuk menghadapi lasykar Diponegoro yang dipimpin Tumenggung Sumero Redjo atau Semoro Widjoyo yang didukung 70 kepala desa. Serangan lasykar Diponegoro di Yogyakarta, Surakarta, dan Magelang dapat diatasi, namun situasi masih sangat mencekam. Pada bulan ini Van Geen terluka pahanya saat memimpin ekspedisi militer ke markas Diponegoro di Kraton Pleret (kini di Bantul), jarak 7 *paal* dari Yogyakarta. Nahuys menyebut bahwa keraton itu dibangun Sultan Agung (memerintah 1613-1645) pada 1615 dengan tembok setinggi 20 kaki. Informasi tambahan dari Pegeaud dan De Graaf (1976) menyebutkan bahwa keraton ini ditinggalkan Sultan Agung setelah diturunkan paksa oleh puteranya atas bantuan VOC lantaran ia dianggap lebih suka bekerjasama dengan Portugis yang pusat kekuatannya berada di Malaka dan Gowa, apalagi setelah ia gagal menaklukkan Batavia sebagai simbol kekuasaan VOC. Setelah dilengserkan sultan kemudian tinggal di Tegal hingga mangkatnya pada 1648. Atas fakta ini, Pegeaud dan de Graaf (1976: 36-51) menulis bahwa sebenarnya pendiri Karaton Pleret adalah Sultan Amangkurat I, putera Sultan Agung, yang

memerintah sejak 1646, dan ia memang benar wafat di Tegal, sementara Sultan Agung sendiri wafat dan dikebumikan di Krapyak, Yogyakarta.

Nahuys (1835b: 145-147) lebih lanjut menyebut bahwa Van Geen mengambil keputusan untuk menyerang markas lasykar Diponegoro di Kraton Pleret dari arah Pasar Gede, sekitar 1 *paal* dari Kraton Pleret dan 4 *paal* dari Imogiri. Van Geen didukung oleh 520 infantri, 400 bersenjata tombak, 75 armada, 20 perintis, 2 senjata meriam howitzer, 2 kereta kuda pengangkut amunisi dan 90 kavaleri. Begitu Van Geen mendekati keraton dalam jarak 400 langkah, orang-orang bersenjata terlihat di berbagai posisi. Pertempuran berlangsung selama 3 jam, meski dengan alat perang modern yang dimilikinya, Van Geen sebenarnya secara teori dapat merebut Kraton Pleret itu hanya dalam tempo kurang dari 30 menit saja. Tembakan meriam howitzer dan *tweeponders* membuat pertahanan kocar kacir dan melarikan diri melalui sungai di belakang Laporan Kolonel Cochius pada 11 Juni 1826 yang direkam memoar Nahuys (1835b: 145-1453) menyebut kronologi penyerbuan Kraton Pleret dimulai pukul 5 pagi. Setelah keraton dikuasai, ditemukan kandang penuh sapi dan 30 pelana kuda, yang dari dekorasinya menunjukkan pemiliknya adalah para kepala desa. Sebanyak 18 tentara Eropa dan 14 tentara pribumi terluka pada penyerbuan itu. Para perwira menengah Van Geen dan prajurit Madura dipimpin Ario Surio ikut serta dalam penyerbuan itu. Sejak pukul 10 pagi, Van Geen berada di Keraton Pleret hingga beberapa jam kemudian. Ia memberi perintah kepada Letnan Kriegenberg untuk menumpas serangan para imam ~ pemimpin lasykar dalam distrik tertentu dalam struktur militer Diponegoro ~ dari sebuah masjid di Wono Kromo, sebelum bergerak ke Imogiri. Hingga 1 Juni masih ada serangan sporadis terhadap Keraton Pleret, yang dilancarkan dari arah Megiri dan Desa Kembang Arum.

Memoar Nahuys (1835b: 154-155) menyinggung bahwa di wilayah lain, pada Mei 1826, ekspedisi militer Belanda di Probolinggo, Kedu, Magelang, Minoreh dan Kendal membuat kerugian dipihak Diponegoro, meski tidak kunjung menyurutkan moral mereka. Bupati Jepara dan Tuban berhadapan dengan sekitar 2.000 lasykar Diponegoro yang

dimobilisasi para demang. Pada Agustus 1826, 70 relawan perang dari Surabaya, Gresik, Sumenep, Bangkalan dan Besuki tiba di markas Belanda Yogyakarta. Komandan Divisi Militer-3, Kolonel Bonnelie menggembleng mereka, sebelum diterjunkan di koloni-koloni musuh. Nahuys (1835b: 162-163) dalam memoarnya juga menyebut perusahaan ini kembali mengirim 20 relawan, setelah dilatih di Surabaya. Guna mengurus relawan ini, Batavia mengirim Resler, Canter Visccher, Akkerman dan DeBruin ke Yogyakarta. Memoar Nahuys (1835b: 385-387 dan 387-390) lebih lanjut menyebut bahwa pada Juni 1827 Raden Mas Prapak yang bergelar Pangeran Nottoprodjo dan para Pangeran Serang beserta istri masing-masing, juga tumenggung beserta 200 anak buahnya menyerah ke Residen Yogyakarta. Informasi dari Sastroatmodjo (2014) disebutkan bahwa Penembahan Serang merupakan ayah Pangeran Nottoprodjo, Nyai Ageng Serang, dan para Pangeran Serang lain yang merupakan putera-puterinya, yang sejak awal tidak setuju dengan Perjanjian Giyanti. Pada saat Pangeran Nottoprodjo tewas dalam perang melawan Belanda, Nyai Ageng Serang angkat senjata meneruskan perjuangan keluarga Serang.

Dari Tumenggung sekaligus menantu Diponegoro itu diperoleh keterangan bahwa rakyat di mana-mana telah lelah dengan perang. Kuat dugaan dia adalah Sumero Redjo atau Semoro Widjoyo. Laporan Belanda menyebut informasi ini dapat melemahkan moral perlawanan Diponegoro, namun, yang terjadi hingga September 1827 serangan terbuka terhadap Belanda masih terus berlangsung. Dalam memoarnya, Nahuys (1835b: 405-408) menulis bahwa atas nama Raja Belanda, Gubernur Jenderal Hindia Belanda, Leonard Du Bus De Gisignies, dari Salatiga, pada 26 September 1827 mengeluarkan himbauan kepada seluruh penduduk Jawa sebagai berikut:

”Atas Nama Raja

Kami, Burggraaf Leonard Du Bus De Gisignies, Komandan Keamanan Hindia Belanda, Anggota Kesatria Flanders Barat, Gubernur South Braband, Komisaris Jenderal Hindia Belanda, dll. *

Kepada Penduduk Jawa!

Hingga sekarang bahwa perang meletus sudah lebih dari dua tahun yang lalu. Perang membawa celaka yang menghancurkan begitu banyak daerah indah di negeri-negeri para Pangeran, dan yang begitu banyak dari rekan-rekan Anda menjadi korban perang. Melihat itu semua terasa sakit hati dan terharu. Kami melanjutkan perang itu, karena Kami mencintai orang Jawa, dan berhasrat untuk tinggal bersama mereka, seperti masa sebelumnya, di masa nenek moyang kami, dalam kedamaian dan ketenangan. Banyak dari Anda, setelah mendengar panggilan seorang kyai pemberontak, mengangkat senjata melawan Pangeran dan Tuannya yang sah; mereka pikir itu urusan agama. Lihat apa yang terjadi adalah hal-hal yang tidak menyenangkan bagi kebanyakan kita! Mereka akhirnya terpaksa meninggalkan rumah dan pekarangan; lari dikejar dari satu tempat ke tempat lain, berkeliaran di daerah-daerah asing, jauh dari mata pencaharian mereka, bertahan hidup dengan cara merampok dan menjarah, dan pada akhirnya, mati dalam kesedihan atau kesengsaraan tanpa akhir; rumah mereka hancur; ladang mereka hancur. Lihat, sebaliknya, warga negara Anda yang tunduk pada otoritas hukum yang sah, hidup dengan tenang dan damai; mereka selalu mengalami kenikmatan kehidupan rumah tangga; mereka dilindungi oleh pimpinan mereka dan oleh para kesatria pejuang Kami; diberi kebebasan penuh untuk menjalankan agama mereka; sawah mereka secara teratur ditanami, dan mereka hidup makmur dengan memiliki kekayaan berlimpah.

Tidak akan sulit bagi Kami, dengan kekuatan kami sendiri, apalagi dengan didukung secara kuat oleh Susuhunan Surakarta yang Agung, juga oleh para sekutu setia kami, Sultan Madura dan Sultan Sumenep, untuk menaklukkan mereka. Tidak sulit juga Kami untuk menghukum dan menumpas pemberontakan mereka, tetapi Kami ingin menyelamatkan mereka, karena Kami mencintai orang Jawa, dan karena kebanyakan dari mereka disesatkan oleh para pemimpin mereka. Dan karena itu, dan sekali lagi, hanya karena cinta kepada orang Jawa, dan karena keterikatan pada tanah tempat tinggalnya, bahwa Kami baru-baru ini, ketika sejumlah besar dukungan kekuasaan ada di tangan, untuk menumpas gerakan pemberontakan.

Meskipun memiliki kekuatan militer kami cukup untuk menghancurkan mereka, juga terhadap Kyai Modjo yang kini mengklaim diri sebagai pemimpin, namun kami tetap membuka pintu damai. Demi nyawa orang banyak. Seluruh penduduk Jawa harus mengetahui bahwa Kyai Modjo memberontak

bukan karena iman, tetapi demi keuntungan dan promosi dirinya sendiri. Bukan untuk kepentingan orang Jawa, tetapi untuk dirinya sendiri. Mereka itu tidak berusaha memakmurkan orang Jawa sebagaimana kami membangun tanpa mempermalukan para sultan, pangeran dan imam. Kami tidak melanggar agama. Kami mentolerir praktek pengamalan agama nenek moyang. Kami menjaga kehormatan sultan, pangeran dan para ulama yang dia abaikan.

Kami harus melanjutkan perang melawan pemberontak demi menghukum mereka yang enggan menjaga kehormatan sultan, pangeran dan ulama. Tentara kami akan mengejar dan memerangi Kyai Modjo serta mereka yang memberontak bersamanya. Mereka yang tetap berada di bawah otoritas yang sah, atau memutuskan kembali mengakui otoritas yang sah, mengakui kesalahan dan berjanji setia, akan diperlakukan sebagai teman dan dipandang sebagai sekutu. Mereka yang tunduk pada pangeran dan memihak kami, akan diberi perlindungan yang setia berkelanjutan.

Jalan damai itu demi kemakmuran negara, nasib anak istri, pemeliharaan agama, menjaga iman dan hubungan pribadi. Untuk itu semua, Tuhan kami, Tuhan tentara, para Dewa mendukung upaya kami.

Salatiga, 25 September 1827

LD. Burggraaf DU BUS DE GISIGNIES".

Dalam pengumuman di atas, dalam teks proklamasi yang dibacakan Du Bus De Gisignies menggunakan kata ganti ketiga "kami" dan "kita", menggunakan "mereka" dan "dia" untuk menyebut Diponegoro, Kyai Modjo atau para pihak yang dianggap musuh dan kerap menggunakan kata "anda" guna menyebut penduduk Jawa. Belanda mengungkapkan ingin hidup damai dengan para leluhur Jawa, disebut Parthesius (2010) karena telah bercokol di Nusantara selama berabad-abad.

Diponegoro dan Kyai Modjo diserang secara *ad hominem*, dengan isu agama dan budaya, harapannya tentu untuk membunuh karakter keduanya sekaligus untuk menyadarkan rakyat bahwa mereka menyudahi perang. Namun himbauan di atas tidak berpengaruh besar di lapangan, dalam budaya paternalistik, ketaatan terhadap pemimpin informal, baik kyai dan pangeran lebih kuat dibandingkan dengan ketaatan terhadap pemerintah kolonial. Lalu Nahuys (1835b: 403) dalam memoar-

nya mengisahkan munculnya tokoh yang disebut Mr. Stavers, seorang tuan tanah yang mendapat simpati pribumi. Karena memiliki akses kepada kedua pihak, Stavers mengajukan diri sebagai mediator antara Diponegoro dengan pemerintah. Seizin De Kock, Stavers beberapa kali bertemu langsung dengan Diponegoro untuk mendengar secara persis apa harapannya. Informasi yang diperolehnya akan menjadi bahan kajian pemerintah kolonial. Di samping dengan Diponegoro, Stavers juga menjalin kontak dengan Kyai Modjo, karena kuat dugaan pada sepertiga terakhir tahun 1827 kedua tokoh ini telah berpisah menjadi dua faksi dalam perang yang sama. Kyai Modjo mengutus dua imam menemui Stavers, sementara Stavers mengutus ulama-ulama pro Belanda seperti Imam Said Hassan, Achmad Bien Alie Katieb, Hadjie Amdjah dan Mas Prawiro Sastro menemui Kyai Modjo guna menyerahkan surat De Kock secara langsung. Namun usaha Stavers menemui jalan buntu saat pertemuan terakhir di Desa Djunot, Klaten, Kyai Modjo menentukan sikap tetap tidak mau menyerah (Nahuys, 1835b: 407-409).

Dalam memoarnya, Nahuys (1835b: 415-417) menyebut bahwa perang tetap berlanjut. Pada 25-26 September 1828 diperoleh informasi bahwa lasykar Diponegoro melintasi daerah Singosari, Djatinom menuju Puluwatu. Pada 28 ekspedisi Belanda bertemu dengan sekitar 7.000 lasykar Diponegoro di Desa Solangan, Keciban, Keciwan, dll. Ketika lasykar itu bergerak dari puncak Balitiga menuju puncak Kamiriumbo, mereka disergap tentara Belanda. Residen Kedoe, F. G. Walck melaporkan bahwa saat bentrok bersenjata itu, paha Diponegoro terluka tembak dan punggungnya memar parah. Ia dibawa ke Banjumening dan dikawal sekitar 300 orang lasykar terpilih.

Nahuys (1835b: 430-434) dalam memoarnya lebih lanjut menyebut bahwa ekspedisi tentara Belanda di Wedi dan Kali Jali lereng gunung Remo Jati Negoro, Keresidenan Bagelen, bertempur dengan sekitar 300 lasykar Diponegoro sementara di Desa Kenko, lereng gunung Bringon bertemu dengan satu pleton lasykar Diponegoro dipimpin Haji Dragman. Seluruh imam dan penduduk bungkam saat Belanda mengorek informasi dari mereka, termasuk lokasi tempat tinggal para kepala imam

lasykarnya. Lasykar Diponegoro di Remo Jati Negoro disiapkan untuk menyerang Banyumas, sementara sekitar 70 orang lasykar di sebuah desa di lingkungan pesantren Banyumas siap menyerang Kedu. Gerakan lasykar terakhir ini terendus Belanda, mereka menyingkir ke pegunungan begitu mendapat serangan.

Kawan Dalam Pertikaian

Nahuys (1835b: 171-176) menyebut dalam memoarnya bahwa pada 15 Juli 1826 Diponegoro dikawal 30 lasykar berada di Desa Selomerto, jaraknya sekitar 5-6 *paal* dari Yogyakarta. Pada Juli 1826 koloni lasykar Diponegoro di Jongrongan, barat daya Dekso, diserang oleh Kolonel Cochius yang mengakibatkan 20 orang korban jiwa dipihak Diponegoro. Karena markas itu diserang, mereka disebut Nahuys (1835b: 161-162) kemudian menyingkir ke Gunung Kunca, melalui jalur Desa Cermo, Kembang Arum, Ampon dan Grogol di barat Progo yang merupakan basis pendukungnya. Sekitar 1.000 lasykar Diponegoro di wilayah ini siap melakukan serangan balik pasukan Belanda dari berbagai sisi. Saat pasukan Belanda yang dipimpin Mangkunegoro bersama Stavers bergerak menuju Selarong menemukan markas Diponegoro yang legendaris itu telah kosong. Nahuys (1835b: 164-165) dalam memoarnya menulis bahwa dia hanya mendapati Panembahan Sangkee. Menurut pandangan Belanda Panembahan Sangkee merupakan seorang dukun. Pekerjaannya menghasut dengan informasi yang penuh tahayul, namun dia dianggap seorang yang dianggap keramat sehingga tidak ada satu pangeran pun yang pro Diponegoro berani padanya dan bahkan membuat mereka yang berjuang dipihak Diponegoro secara suka rela dipenjara atau mati berkalang tanah dengan suka cita. Menurut Djafar (2008), Panembahan Sangkee merupakan tokoh dibalik berkembangnya mitos-mitos tentang citra pribadi Diponegoro dan perjuangannya. Restu dan ramalan Panembahan Sangkee dipatuhi dan ditaati rakyat.

Selanjutnya, memoar Nahuys (1835b: 168-171) mengisahkan bahwa pasukan Belanda yang dipimpin van Geen melakukan ekspedisi militer hingga ke daerah Paras dekat Dekso pada 16 Agustus 1826. Ekspedisi

ini dilakukan setelah sebelumnya diperoleh informasi intelijen yang menyebutkan bahwa antara 26-27 Juli 1826 Diponegoro berada di Bagelan, belakang Gunung Pare. Dari markas ekspedisinya, van Geen mendengar suara tembakan meriam yang diperkirakan berasal dari arah timur desa, diperkirakan sekitar 2 *paal* dari posisinya. Namun setelah dikonfirmasi, baik Kepala Desa Kalisat maupun Kepala Desa Mukuan mengaku tidak tahu jika Diponegoro berada di sana, padahal keduanya disinyalir mengirim beras dan ayam ke Desa Godean sehari sebelumnya. Van Geen mengirim Letnan Kolonel De Bast dengan kekuatan dua peleton kavaleri dan satu peleton divisi pemburu untuk menyelidiki lebih lanjut. Saat mereka sampai di sebuah ngarai luas, ruang gerak bagi De Bast dan tentara Belanda lainya sulit bergerak. Tampak ramai orang tak bersenjata di kanan kiri ngarai. Dalam jarak 1.000 langkah, tampak sekelebat seorang pria bersenjata tampak berdiri di sudut ngarai dengan pakaian jubah serba putih. Dengan satu peleton divisi pemburu, Letnan Gilly De Montela mengejarnya. Baru bergerak 50 langkah, tampak oleh mereka pria-pria bersenjata bermunculan dari ngarai, berteriak heroik sedingin es sambil bergerak menyerang Letnan Gilly De Montela dari berbagai penjuru. Pemuda lajang dan penduduk desa itu juga turut menyerbu mereka secara ramai-ramai. Belanda tidak bisa berbuat banyak, kecuali mempertahankan diri dari serangan itu dengan melepaskan tembakan dari pinggir ngarai. Dari pihak Belanda, bentrokan itu menewaskan 4 tentara Eropa, 4 prajurit Madura, seorang mantri pangeran Sumenep dan beberapa prajurit berkuda terluka parah, sementara dari pihak Diponegoro menewaskan 10 penduduk. Pada saat subuh menjelang fajar esok harinya, Van Geen melihat suasana ngarai dan di sekitarnya kembali tenang. Namun hilir mudik lasykar Diponegoro bersenjata tetap berjaga-jaga di pinggir ngarai dengan ketat mengawasi mereka. Melihat tentara Belanda kelelahan, Van Geen akhirnya memutuskan menarik bala tentaranya menuju Dekso, Progo, melalui 2-3 hari perjalanan darat melalui jalur Geguo dan Tjelligong tiba di sana pada 2 Agustus 1826.

Nahuys (1835b: 176-179) menulis bahwa J. E. Le Bron De Vexela pada 4 Agustus 1826 melaporkan, bahwa ekspedisi militer Belanda

dengan misi menyerang Selarong yang dipimpin oleh Mayor Sollewyn hingga jarak 1 *paal* dari Bantul tidak mendapati hambatan yang berarti. Mayor Sollewyn diperkuat para prajurit Jayang Sekars yang dipimpin oleh Letnan Bischoff, prajurit Madura dipimpin oleh Letnan Poland. Pangeran Kamsa dari Kesultanan Sumenep yang menjadi pengawal Sollweyn, turut bergabung dalam ekspedisi ini. Sesampai di Jekso dekat Pegunungan Selarong, mereka diawasi secara ketat dari sisi kanan kiri jalan, yang masing-masing diperkirakan 400 lasykar Diponegoro. Tidak terhindarkan bentrokan bersenjata antar kedua belah pihak meletus. Diponegoro tampak sekelebat, dan itu sudah cukup membangkitkan moral tempur seluruh lasykarnya habis-habisan. Tentara Belanda diputuskan ditarik mundur seiring dengan menipisnya persediaan amunisi mereka. Lasykar Diponegoro tidak mengendorkan serangan bahkan tetap gencar serangan itu di sepanjang jalan mundur dan serangan itu berhenti pada saat tentara Belanda melintasi Bantul dan Krapyak. Pertempuran itu berlangsung selama 7,5 jam hingga berakhir pukul 4 sore. Nahuys (1835b: 179-181 dan 197-202) menulis bahwa kekuatan Diponegoro diperkirakan sekitar 6.000-7.000 lasykar bersenjata senapan, yang mana senjata dan amunisi itu diduga diperoleh dari rampasan perang atau hasil serangan terhadap depo-depo senjata Belanda. Pada bagian lain, pertempuran antara tentara Belanda dengan sekitar 7.000-8.000 lasykar Diponegoro di daerah Prambanan dan Kalassan mengakibatkan sekitar 300 korban jiwa. Di seluruh wilayah penting Perang Jawa, menurut Nahuys (1835b: 228 dan 256), diperkirakan rata-rata terdapat sekitar 1.200-10.000 lasykar Diponegoro, juga di Tempel dan Kartosuro. Atas dasar itu, Nahuys (1835b: 181-186) menulis, Belanda memandang perlu untuk menambah jumlah kekuatan pasukan sekitar 1.500-2.000 yang direkrut dari Cina, Batavia, Anyer dan Makassar ke Jawa.

Di bawah kepemimpinan Sultan Hamengkubuwono ke V yang juga dikenal sebagai Sultan Anom, Kesultanan Yogyakarta disebut terpuruk oleh perang. Keterpurukan itu pula yang dijadikan dasar berfikir dan alasan berpijak bagi Sultan Hamengkubuwono II atau Sultan Sepuh pada saat mengajukan proposal kepada pemerintah kolonial Belanda yang

berniat kembali naik tahta menggantikan anaknya itu. Pada 20 Agustus 1826 dia beraudiensi dengan Gubernur Jenderal di Istana Bogor untuk mengajukan proposal itu. Ia diterima Mayor Jenderal Holsman. Selain pejabat Belanda dan para pangeran, hadir pula Roorda Van Eysinga. Dalam catatan Nahuys (1835b: 186-189 dan 189-195), proposal yang diajukan Sultan Sepuh berisi petisi agar diizinkan kembali menjadi Sultan Yogyakarta demi pemulihan keamanan Jawa. Memoar Nahuys (1835a: 189-193) menyebut memang para tokoh seperti Van Eysinga yang kemudian berperan sebagai penerjemah perjanjian dan mencatat notulensi. Tokoh ini dikemudian hari dikenal sebagai salah satu penulis otoritatif tentang etnologi, sejarah, geografi dan politik Belanda yang produktif itu menjadi penerjemah pemerintah petisi Sulan Sepuh ke dalam bahasa Belanda. Memoar Nahuys (1835b: 187-190) memuat isi lengkap petisi tersebut:

> ”Surat ini dari saya, Sultan Hamengkubuwono Sepuh Senopati Hingalogo Abdul Rahman Sayidin Panotogomo Khalifat Allah, dari Yogyokarta Adiningrat, saat ini berada di atas kapal perang Melampus. Saya sering mengirim salam dan pujian kepada Yang Mulia Tuan Besar Komisaris General, yang berkedudukan di Batavia, dan yang memiliki kekuasaan di sana atas semua negara Timur.
>
> Selain hal yang disebutkan di atas, saya memohon izin kepada Tuan Besar yang baik untuk datang ke darat, dan jika layak untuk kembali ke Yogjokarta, berada di dekat kuburan leluhur saya.
>
> Berkenaan dengan urusan Yogyokarta, saya ingin menggunakan upaya terbaik saya untuk membantu Pemerintah dengan segala cara yang mungkin, sehingga negara dapat menikmati kemakmuran.
>
> Anak saya, yang kini seorang Sultan, saya kenal demikian, dan saya sangat bersyukur bahwa Pemerintah telah melindungi dirinya dan sejauh ini dipertahankan Yogyakarta di bawah kepemimpinannya sendiri; Saya berharap Tuan yang terhormat mengizinkan saya untuk melihat dan mendidik cicit buyut itu sekali lagi, dan untuk bertindak dengan suara bulat dengan Pemerintah: Saya tidak puas dengan Diponegoro menjadi Sultan, saya juga tidak senang dengan Mangkubumi.
>
> Akhirnya saya memohon untuk membuat koneksi dengan Pemerintah.
>
> Ditulis pada hari Sabtu tanggal 9 bulan Soero, dari tahun 1242 (Agustus 1826).

Untuk orang Jawa.
Penerjemah Pemerintah untuk bahasa Melayu,

(ditandatangani)
P. P. ROORDA VAN EYSINGA".

Petisi Sultan Sepuh diproses cepat, pada Agustus 1826 diajukan, sebulan kemudian, September 1826, De Kock menyetujui keinginan Sultan Sepuh untuk kembali memerintah Kesultanan Yogyakarta. Dia menuangkan petisi itu dan syarat persetujuan Belanda atasnya di sebuah naskah proklamasi. Memoar Nahuys (1835a: 116-124, 1835b: 222-224) menyebut Proklamasi itu terdiri dari 12 pasal. Pada era Jawa diduduki Inggris, sebelumnya, Sultan Hamengkubuono II juga menandatangani perjanjian dengan Thomas S. Raffless pada Agustus 1812 yang terdiri dari 23 pasal (Nahuys, 1835a: 124-130), yang lengkapnya sebagai berikut:

"PROKLAMASI

Kami, Hendrik Merkus De Kock, Letnan Gubernur Jenderal Hindia Belanda, Komandan Perintah Militer William, dll.

Mr. Herman Warner Muntinghe, Dewan Hindia Belanda, Kesatria Ordo Singa Belanda, dan

Nicolaus Engelhard, *Old First Council Ordinary*, yang juga Direktur Jenderal Pemerintah Hindia Belanda, Mantan Gubernur dan Direktur Pantai Timur Laut Jawa, Kesatria Ordo Singa Belanda, dll.

Sebagai Komisaris Yang Mulia Komisaris Jenderal Hindia Belanda, Mr. Burggraaf LD. Du Bus De Gisignies, demi untuk memulihkan kedudukan Yang Mulia Sultan Hamengkubuono II, berdasarkan perjanjian yang dibuat dalam hubungan dengan masalah ini yang kemudian, antara lain, dengan gelar Sultan Sepuh, di atas tahta Yogyakarta, untuk semua orang agar menyaksikan atau mendengar atau membacanya, Salut!

Untuk diketahui:

Bahwa, setelah Yang Mulia memberi kabar gembira kepada Komisaris Jenderal, menyatakan bahwa Yang Mulia Sultan Hamengkubuono II, atas permintaannya yang berulang dan mendesak, dan untuk alasan itu dalam keadaan mendesak seperti sekarang ini, untuk kembali lagi sebagai Sultan Yogyakarta, dengan gelar Sultan Sepuh Hamengkubuono II, yang, sebagai akibatnya bagi kami, sangat bermanfaat, untuk menunjuk komite di atas, yang terdiri dari Hendrik Markus De Kock, Letnan Gubernur Jenderal Hindia Belanda, Mr. H. W. Muntinghe, Dewan Hindia Belanda, dan N. Engelhard, *Old First Council Ordinary* dan Direktur Jenderal Hindia Belanda, mantan Gubernur dan Direktur Pantai Timur Laut Jawa, untuk mendampingi Yang Mulia Sultan yang telah disebutkan sebelumnya dari Batavia hingga ke sini, untuk mengembalikannya ke singgasananya sebagai Sultan Yogyakarta, yang dalam hal ini juga ditujukan sebagai hadiah kepada orang-orang yang tinggal di wilayah Salatiga, untuk menyatakan dan memproklamirkan kembali permuliaan kepada Yang Mulia Sultan, dengan cara yang paling seksama, dan untuk menyatakan dan mengumumkan kedudukan Sultan Sepuh Hamengkubuono II;

Demikianlah, kami berkeinginan untuk melepaskan beban penting ini. Dengan ini di hadapan semua pejabat sipil dan militer Eropa dan Pribumi mulai dari pejabat tinggi hingga rendah, dan juga mereka yang berdiam menghuni wilayah ini, yang, dalam upacara peresmian pengangkatan para sultan, demi kepentingan apapun yang berkenaan dengan itu, untuk menyatakan dalam deklarasi ini bahwa Sultan Sepuh Hamengkubuono II, yang bergelar Senopati Ingalogo Abdul Rahman Sayidin Panotogomo Khalifatullah, diakui secara hukum dan ditinggikan kedudukan Pangeran di atas tahta Keraton Yogyakarta. Oleh karena itu, warga negara dari Negara Kesultanan Yogyakarta, para Pangeran, para tokoh terkemuka, Tumenggung, dan menteri dari peringkat apa pun, untuk memperhatikan hal ini dan berperilaku sesuai, dengan mengakui Sultan Sepuh Hamengkubuono II sebagai Pangeran yang lahir dan dipulihkan secara sah kedudukannya, menaati perintahnya, dan terutama percaya bahwa dengan mengikuti secara setia nasihatnya dan mengikuti ajaran-ajaran bermanfaat dari Pangeran agar para leluhur mereka, yang telah lama meninggalkan kita semua, dapat beristirahat dengan damai berkat Tuhan Yang Mahatinggi. Perdamaian juga akan kembali ke negara mereka, Kesultanan Yogyakarta. Mulai sekarang keadaan aman demi untuk memulihkan keadaan kembali damai dan menjamin kemakmuran mereka dapat dipulihkan oleh rasa keadilan yang dianugerahkan oleh Pemerintah Belanda. Selama kita hidup, kita akan menebus kesalahan apa yang kita ingat, juga ber-

bagai kekeliruan instrumen yang mungkin telah dilakukan demi untuk menunjang kinerja pekerjaan yang baik ini.

Salatiga, 12 September 1826

Tertanda,
De Kock
H. W. Muntinghe
Engelhard".

Di samping petisi itu digunakan untuk membantah memoar de Stuers, dan hal itu terbaca di dalam memoar Nahuys (1835b: 236-241 dan 241-243) bahwa pemerintah kolonial Belanda memanfaatkan petisi itu sebagai alat propaganda untuk mempengaruhi para pangeran pemberontak untuk bersedia kembali lagi memihak keraton. Pada 20 September 1826, Marihandono (2008: 27-38) menulis, bahwa Sultan Hamengkubuwon II yang dikenal sebagai pembela pradisi dan kekuasaan Jawa, yang bergelar Senopatie Hingalogo Abdoel Rahman Sayidin Ponotogomo Chalifat Allah dikukuhkan kembali kedudukannya dengan naik tahta di Kesultanan Yogyakarta Adiningrat.

Lalu apa dampak kembalinya Sultan Sepuh ke singgasana terhadap Perang? jika dilihat dari memoar Nahuys (1835b: 267), bahwa hingga akhir 1826 tidak ada dampak yang berarti di lapangan. Intensitas dan skala serangan dari lasykar Diponegoro juga masih tinggi. Diponegoro masih juga bergerilya sambil melakukan konsolidasi dan koordinasi dengan para pendukungnya. Bahkan Diponegoro masih diterima baik di Surakarta, aliansi strategis Belanda, meski hal itu dilakukannya dengan diam-diam, sementara lasykarnya tetap berkemah di Kembang Arum. Nahuys (1835b: 278-279) dalam memoarnya menyebut Tumenggung Tedjo Negoro atau Arfah yang legendaris itu tidak bisa mendampingi kunjungan ini, meninggal akibat luka serius pada perang di Djatinom. Kunjungan rahasia ini segera tercium Belanda. Sebelum menjadi masalah besar dan mamicu simpati terhadap perjuangan Diponegoro itu

merembet kemana-mana, Pangeran Mangku Diningrat segera berikrar siap memimpin perang melawan Diponegoro dengan mengerahkan seluruh kekuatan militer Surakarta. Nahuys (1835b: 285-290, 291-294 dan 294-298) juga menyebut bahwa Kepala Penghulu Kedu yang terlibat kasus kunjungan rahasia ini, telah bersumpah di bawah al-Qur'an: "akan setia kepada pemerintah Belanda dan penguasa hukum Yogyakarta. Tidak terlibat urusan lagi dengan Diponegoro atau pemberontak lainnya, sebaliknya bekerja sama dengan pemerintah dan sultan untuk menjatuhkan Diponegoro jika perlu dengan pembunuhan demi memulihkan perdamaian Jawa".

Nahuys (1835b: 308) menulis bahwa pada 11 Januari 1827, sekitar 1.500-2.000 lasykar Diponegoro berada di Gunung Taweng, Gunung Glaga Malang dan Gunung Kali Abu di pegunungan Menoreh dan Kamidjaro. Tergabung dengan mereka sekitar 300 imam dan penunggang kuda yang dipimpin dua puteranya: Ario Soerio Mataram dan Soerio Kesoemo. Memoar Nahuys (1835b: 308-310) menyebut bahwa keesokan harinya sekitar 2.000 lasykar yang dipimpin dua puteranya yang lain, Soerang Logo dan Danoe Kesoemo berada di Gunung Kali Abu. Namun pada 30 Januari, menurut memoar Nahuys (1835b: 311), putera Diponegoro - Ario Soerio Mataram dan Ario Prang Wedono - menyerah kemudian bersumpah setia kepada pemerintah Belanda. Kemudian menurut memoar Nahuys (1835b: 322-325) disusul puteranya yang lain, Dipo Koesoemo juga menyerah pada Maret. Pada awal Maret, Nahuys (1835b: 312), dalam memoarnya menyebut Diponegoro berada di Banjoemeneng, bersama Mangkubumi, Soerio Bronto dan Adi Soerio, kemudian bergeser ke Banyu Urip. Saat para putera kandungnya dan orang-orang kepercayaannya menyerah, muncul Wiro Patty dengan jumlah sekitar 70-80 pengikut, dari Kayu Puring, Grabag, Prapak, Jambu dan Asinan yang lokasinya berada di antara Kedu-Semarang. Setelah mendapat gelar Raden Tumenggung Sunur Gumoor Gemuling Wessi dari Diponegoro dia melakukan konsolidasi sehingga jumlah pengikutnya meningkat menjadi 400 orang, termasuk di antara mereka terdapat Setjo Winango-

on dan Kerto Joedo. Pengaruh tokoh ini disebut-sebut meluas hingga Ambarawa namun dia dilaporkan tewas pada bulan itu juga.

Di dalam memoarnya, Nahuys (1835b: 332-334) menyebut bahwa Kerto Joedo menggantikan Wiro Patty. Dari markas besar perlawanannya, Belanda menemukan dokumen berjudul *Surat Undang-Undang* tulisan Kyai Modjo dan berbagai dokumen resmi lain atas nama Diponegoro yang berisi wewenang untuk menggerakkan daerah-daerah distrik di utara Jawa dari Kedu. Dokumen-dokumen itu berisi tentang bagaimana ajaran Islam dijadikan dasar untuk memberi arahan kepada penduduk dalam mendukung perjuangan Diponegoro, termasuk mengembalikan barang curian kepada pemiliknya tanpa bayaran, menarik pajak rendah, tidak merusak saluran air, lingkungan alam sekitar, dll. Seruan normatif Diponegoro untuk menjaga kelestarian alam menjadi menarik dan dianggap sebagai bentuk pikiran yang maju, sehingga Carey (2021) menulis bahwa alam yang rusak dan tatanan ekologis yang terganggu keseimbangannya selama Perang Jawa menjadi perhatian Diponegoro. Pada Perang Jawa, lingkungan hidup ekologis dan tatanan Jawa lama yang berlangsung antara 1785-1855 digambarkan secara jelas tingkat kerusakannya, di mana Diponegoro menjadi salah satu tokoh yang memiliki kepedulian yang tinggi terhadap isu ekologis ini. Kepedulian ini dipicu oleh kesadaran bahwa alam sekitar yang terawat merupakan sumber penghidupan rakyat.

Dengan demikian, siapapun yang memihak perjuangan Diponegoro harus hormat dan patuh terhadap pemegang surat itu. Mereka yang melawan akan mendapat sangsi berat seperti dihukum mati dan anak istrinya dirampas. Dari markas besar perlawanan Wiro Patty juga ditemukan juga surat perintah Tumenggung Muhamad Kestsubo, sebagai Imam Distrik Prapak, untuk semua subjek Sultan (Diponegoro) yang berisi ketetapan bahwa imam tidak boleh mengambil sebesar 1/3 harta rampasan. Sementara 2/3 harta sisanya dibagikan kepada lasykar perang Diponegoro. Jika dicarikan rujukannya pada khazanah keilmuan klasik, para sarjana Muslim madzhab Syafi'i seperti al-Hishni (tt, Juz II: 214) dan al-Zuhayli (1985 M/1406 H.: 71) mendudukkan masalah ini pada

aturan yang merujuk pada hukum fiqih tentang harta rampasan perang. Namun Belanda menyebut pelaku dengan sebutan ”perampok” rakyat, di mana hal itu merupakan narasi yang dikembangkan dan dipengaruhi pandangan dunia pemerintah kolonial sebagai otoritas yang sah. Nahuys (1835b: 338) dalam memoarnya menyebut bahwa surat sejenis yang ditulis tangan oleh Kyai Modjo - dan dua tulisan serupa dari Pangeran Paku Ningrat, saudara lelaki Pangeran Mangku Diningrat - juga disita dari Saidiman, Sub-Demang Sumben, Magelang, yang pro terhadap perjuangan Diponegoro.

Menurut Nahuys (1835b: 340-342 dan 342-344) dalam memoarnya, surat-surat tulisan tangan Diponegoro dan Kyai Modjo efektif menggerakkan sekaligus mengorganisir perlawanan. Jumlah pengikut terus meningkat. Skala dampak perang juga meluas. Rata-rata 50-100 korban tewas dan 50 desa dihancurkan dalam sekali operasi militer Belanda terhadap kantong-kantong perlawanan Diponegoro di Romo Jati Negara - Pegunungan Selatan Yogyakarta, Banyumas, Tegal, Kedu dan Probolinggo. Sementara itu, menurut Nahuys (1835b: 344-346) dalam memoarnya bahwa selama bulan puasa pada April 1827, Diponegoro berdiam di Banyumeneng, sebelah barat Yogyakarta, sibuk menunaikan ibadah, dan tidak ada informasi aktivitas serangan di bulan itu.

Memoar Nahuys (1835b: 346-350 dan 353-356) menyebut bahwa operasi militer Le Bron De Vexela dan Letnan Bisschoff ke Puluwatu, Djatinom dan Tangong, Klaten mengakibatkan jatuhnya korban jiwa – termasuk Tumenggung Glaga. Belanda menyita dokumen berupa daftar sekitar 200 kyai dan haji yang menjadi pemimpin lasykar perang. Nama Tumenggung Ali Bassa Kasan Besari dan Tumenggung Jovinotto termasuk di dalamnya. Besari adalah saudara Kyai Modjo yang dalam struktur militer Diponegoro berpangkat Senopati, setara dengan pangkat Sentot Prawirodirjo. Sentot bergelar Mas Tumenggung, yang memimpin sekitar 500 lasykar dan 200 lasykar elit berkuda Diponegoro. Dia terlibat pertempuran di Upet dan Kedaron di Puluwatu Klaten melawan Belanda yang dibantu prajurit Jayang Sekar dipimpin Kallo dari Benggali, India dan divisi invantri dari Ambon (Nahuys, 1835b: 355-357). Setelah peris-

tiwa ini, memoar Nahuys (1835b: 364-367) menulis bahwa Diponegoro dengan sekitar 1.000 lasykarnya meninggalkan Banyumeneng menuju Mangon Ijo lalu Njeto pada jarak sekitar 7-8 *paal* selatan Yogyakarta. Dia bergerak menuju Pajang yang tujuannya hendak menemui Kyai Modjo. Memoar Nahuys (1835b: 342-34) mencatat bahwa dua inspektur tewas, 8 terluka parah dan 10 tentara bantuan Belanda terluka melawan sekitar 1.200-1.500 lasykar Diponegoro di antara Banyumas dan Tegal, sementara di pihak Diponegoro jatuh korban 70-80 jiwa.

Memoar Nahuys (1835: 417-418) menyebut bahwa Oktober 1827 Maas-Tjadie, putra Sultan Sepuh, yang bergelar Pangeran Panega menyerahkan diri kepada Sollewyn. Panega ingin menghadap Sultan Sepuh, yang juga ayah kandungnya itu, dan Sollewyn bersedia menfasilitasi dan bahkan mengawalnya. Peristiwa bertemunya kembali sultan-putera kandungnya, yang berpisah karena perang itu, dikabarkan penuh suka cita. Sebelumnya empat wanita juga menyerah dan kembali ke keraton. Dua di antara mereka adalah puteri Sultan Sepuh yang juga janda tumenggung dan janda pangeran setelah suami mereka tewas di medan perang. Hanya saja laporan di dalam memoar Nahuys itu tidak menyebut nama mereka dengan jelas. Kuat dugaan, dua di antara pemuka wanita kesatria pejuang tersebut adalah Raden Ayu Yudokusumo, puteri pertama Sultan Sepuh sementara satu tokoh wanita kesatria pejuang lainnya lagi adalah Raden Ayu Serang, janda dari sultan kedua. Berdasarkan laporan khusus dari Residen Yogyakarta (1831-1841), Frans Gerhardus Valck, Carey (2014b: 78-79; 2014c) menyebut mereka sebagai istri pembesar Jawa. Perempuan Jawa itu berperan membantu lasykar Diponegoro di desa-desa membawa logistik, menuangkan amunisi, dll. Menurut Kumar (2008) dan Carey dan Houben (2016), sebagian mereka tergabung *Prajurit Estri* (*pasukan Langenkusumo*) yang memiliki kemampuan tempur hebat dan herorik. Tradisi militer Mangkunegara terbentuk dan memliki daya tempur sesuai dengan cara dan strategi tempur abad ke-18 hingga ke-19. Santoso (2011) memberi informasi tambahan bahwa prajurit yang tergabung dalam Korps Prajurit Estri Mangkunegara ini. Mereka disebut-sebut merupakan bagian dari sayap Legiun Mangkune-

garan, dan tentara Jawa-Perancis yang merupakan warisan serdadu Napoleon Bonaparte yang asal usulnya dapat dilacak pada masa Mangkunegara II (1796-1835). Mereka merupakan sebuah *legionnaire* di bawah *Union Jack*. Namun legion ini juga merupakan bagian dari Inggris ketika menyerbu Yogyakarta. Pada saat Perang Jawa pecah, mereka memihak Diponegoro. Sepak terjang mereka, dicatat di dalam citra sejarah, yang berdiri di antara pahlawan atau pengkhianat.

Pangeran Mangkunegoro VII di Batavia pada 1925 dengan seragam dan lencana pangkat kolonel dengan Ratu Timur, istrinya sekaligus puteri Sultan Hamengku Buwono VII (baju gelap, kanan depan), bersama Prof. Dr. H. Djajadiningrat dengan Partini, istrinya, Puteri Mangku Negoro VII (baju terang, kiri depan). Sumber: @nederlandsch_indie_zone

Memoar Nahuys (1835b: 424-426) pada 1827 menyebut dukungan ulama, imam dan pangeran kepada perang Diponegoro masih tinggi. Di Desa Bredjo, barat Yogyakarta, Diponegoro dan Kyai Modjo memimpin pertempuran bersama para kyai-santri, demikian juga di Passerwara dan Desa Grogol. Di antaranya Tumengong Agat Dola Nata Prawiro dan Imam Abd Dolah Abu Said. Keduanya merupakan utusan Diponegoro saat bertemu dengan para kyai yang pro Belanda, yang tetap berketetapan hati untuk melanjutkan perang.

Oktober hingga Desember 1827, memoar Nahuys (1835b: 470-477) menyebut Tumenggung Ali Bassa Kasan Besari memimpin sekitar 300 lasykar yang bermarkas di Desa Grei, bergerilya di desa-desa di wilayah Pajang. Namun, memoar Nahuys (1835b: 435-437) juga menyinggung bahwa bertempur dengan Belanda yang memiliki peralatan perang modern tentu membuat para kyai dan santri rentan menjadi korban sehingga mereka kehilangan moral tempur. Beberapa kyai menyerah kepada Residen Yogyakarta, antara lain, Haji Ismail, Haji Yunus dan Haji Salim. Pemimpin lasykar Diponegoro di Klaten seperti Ingabei Suro Diwirio dari Giosian dan Ronggo Djokro Widjoyo dan Bangio Winangen dari Passang juga menyerah. Ulama Solo pro Belanda, Kyai Bin Ali terus mengupayakan negosiasi dengan pimpinan lasykar Diponegoro agar bersedia menyerah. Saat itu Diponegoro, Kyai Modjo dan Pangeran Ingabei berada di Banyumeneng, sebelah barat Yogyakarta.

Akhir Oktober-Desember 1827, memoar Nahuys (1835b: 28-31, 438, 454, 460-464, 465-469 dan 496-499) menyebutkan bahwa lasykar dan jaringan kekuasaan Diponegoro tersebar di berbagai wilayah Perang Jawa. Demikian juga struktur tata kelola dan personalianya. Berkisar antara 1.000-5.000 lasykar masing-masing berada di Kalijinjing, Muntilan, Jimenang, Kasuran, Lengis, Bogowonto, Blora, dan Bannoekan dekat Gebang yang dipimpin oleh 10 Tumenggung. Di Tuban, akhir Desember 1827 operasi militer Belanda menemukan daftar lengkap pejabat Diponegoro, mulai bupati, tumenggung, wedono, demang hingga penghulu. Daftar serupa ditemukan di Bangil, yang menandakan lengkapnya pejabat Diponegoro di semua wilayah Perang Jawa.

Hal yang menarik adalah disela-sela membahas tentang Perang Jawa, Nahuys (1835b: 7-10 dan 499-502) mengisahkan insiden gangguan keamanan lain di Banten, bagian di ujung barat Pulau Jawa, di dalam kesatuan memoar yang disusunnya. Banten tentu tidak termasuk wilayah Perang Jawa. Pada akhir September-Desember 1827 Residen Belanda di Banten adanya melaporkan pemberontakan yang dilancarkan oleh Mas Djakaria. Dia adalah seorang narapidana yang dipenjara di Batavia yang berhasil melarikan diri ke daerah Tanjung dekat Kebon Jeruk atas bantuan mandor sipir pribumi di penjara itu. Ia kemudian menjalin kontak dengan para jawara Banten agar mendapat perlindungan dari kejaran polisi. Sebagai buronan berbahaya, Belanda menghargai kepalanya 2.000 gulden, baik hidup ataupun mati. Harga itu dirasa pantas guna menghindari kerusakan yang lebih luas mempertimbangkan parahnya dampak berbagai perbuatan melawan hukum yang disangkakan pada Mas Djakaria sebelum dipenjara, seperti penyerobotan tanah, sabotase dan memberontak. Mas Semarang disebut terlibat pemberontakan Mas Djakaria ini. Sebelum ditangkap di Bogor, Mas Samarang berperan membagi-bagikan jimat dan keris yang disebutnya bertuah kepada pemberontak, yang dipercaya membuat seseorang menjadi kebal. Mas Djakaria berasal dari Kampung Candelekan, Rawa Sonkijab, kini di Cokande, Tangerang. Markasnya berada di desa-desa tepi hutan Gembor seperti Kollelet dan Gondok, Lebak. Komisaris Jenderal menugaskan seorang letnan dengan 80 tentara terpilih untuk mengkonsolidasi kesiapan tempur Perwira Pravy, Komandan Djayang Sekar dari sipil dan Letnan De Quay sebagai komandan militer di Pandeglang. Kekuatan perlawanan Mas Djakaria bersumber dari pengaruh dan jaringan Tumenggung Muchamad. Aliansi keduanya mempersatukan kekuatan masa Menes dan Tjaringin yang besar. Operasi militer Bupati Pandeglang Raden Djaja Menggala ke wilayah utara berhasil menemukan jejaknya di Desa Barus, pinggir hutan antara Pandeglang dan Serang. Ia menumpas pemberontakan Mas Djakaria sekaligus menewaskannya melalui pertempuran sengit yang berlangsung pada 21-22 November 1827. Tangan kanan Tumenggung Muchamad, Haji Mochai turut tewas, sehingga kekuatan Muchamad menurun drastis. Komisaris Jenderal memenuhi janji de-

ngan memberi hadiah uang 2.000 gulden kepada Bupati Djaja Menggala dan prajuritnya. Memoar tidak menjelaskan lebih lanjut, bahwa dengan dipadamkannya pemberontakan Mas Djakaria yang didukung para jawara Banten ini, apakah terdapat para jawara Banten yang ditangkap kemudian diasingkan ke Tondano, Minahasa. Terlepas dari ada atau tidaknya hubungan dengan pemberontakan Banten ini, terdapat *habitus* para Jawara Banten yang ada di Tondano, yang dikenal dengan Jawa Tomohon. *Habitus* ini berbeda dengan Jawa Tondano yang dipenuhi oleh kelompok rombongan Kyai Modjo, hanya saja belum dapat dipastikan berdasarkan peristiwa apa mereka ini diasingkan.

Sementara itu, nasib Mas Samarang disinggung dalam memoar Nahuys volume ketiga (1836a: 83-84). Tokoh ini disebut memainkan peran berbahaya dalam kerusuhan Banten, sebagai ganjarannya Asisten Residen Bogor menghukumnya dengan diasingkan. Laporan 20 Februari 1928 menyebutkan bahwa pada 2 Fabruari 1828 Mas Samarang dikirim dengan perahu layar dari Batavia menuju tempat pengasingannya di kepulauan Maluku dengan menumpang kapal pribadi Minerva. Kapten Harmes, sebagai kapten kapal, menyebut terjadi pemberontakan yang dilakukan oleh beberapa orang yang akan diasingkan ke Pulau Banda tersebut. Pemberontakan di atas kapal itu tersulut oleh karena hasutan beberapa orang di antara mereka dengan status kyai, terutama Mas Samarang sendiri. Para kyai dan Mas Samarang berniat untuk membunuh seluruh kru dan mengambil alih kendali kapal demi mendapatkan kembali kebebasan mereka. Pemberontakan di atas kapal itu terjadi pada 10 Februari 1828 sekitar pukul 04.00 wib dini hari. Mas Samarang bergerak ke atas geladak kapal, kemudian memukul dengan keras seorang tentara dengan menggunakan balok kayu, tangannya memegang kapak, naik ke tiang, berusaha membuka rantai yang membelenggunya dengan bilah kapak, sambil berteriak-teriak bahwa setiap orang yang berani mendekat kepadanya akan mati. Dengan susah payah para kru kapal mencoba menangkapnya, akhirnya mereka terpaksa menembak mati kemudian membuang tubuhnya ke laut. Orang-orang yang dihukum dengan diasingkan lainnya, yang mengikuti langkah Mas Samarang memberontak,

meski dengan susah payah kemudian dapat ditahan kembali oleh kru kapal dengan perlengkapan senjata lengkap. Kematian Mas Samarang tampaknya membekas dalam hati mereka. Oleh karena itu, ketika demi keselamatan mereka sendiri para kru hendak memborgol orang-orang yang dianggap paling bersalah di antara mereka yang dihukum diasingkan itu, di antara mereka ada tawanan yang bernama Sedikka. Dia terus meronta-ronta sambil berteriak-teriak histeris, menyatakan bahwa dia tidak ingin hidup tanpa temannya itu. Sesaat kemudian dia lari di atas geladak kapal, melompat ke laut. Nasibnya tidak diketahui secara pasti, namun diduga kuat tewas tenggelam di lautan samudera. Para pemberontak lainnya dapat dikendalikan, dan kapal Minerva tiba di tempat tujuan dengan selamat. Sejauh yang Nahuys ketahui, tidak banyak lagi penumpang di kapal itu. Di antara penumpang yang asa adalah anggota komisi fisika, yang mengalami cedera, karena pemberontakan di atas kapal itu.

Memoar Nahuys (1836a: 16-17) menyebutkan bahwa pada 6 Januari 1828 Letnan Gilly memimpin divisi pemburu Belanda mengenakan jubah menyaru lasykar utama Diponegoro. Dini hari mereka berjalan mengendap-endap menyusup ke markas Diponegoro yang berada di Basar Pandjong Sari. Inflitrasi mereka tanpa dikenali, bahkan sempat bercengkerama dengan para lasykar. Letnan Gilly dan anggota divisi pemburu leluasa membunuh 20 pemimpin lasykar utama Diponegoro, seperti Kantjel Nantan Stroderdjo dan Komandan Djiemenang, putera Patih Oerawan, di samping sukses menyita keris, pistol dan amunisi.

Awal Januari 1828, memoar Nahuys (1836a: 30-39) menyebutkan luas wilayah perang melawan Belanda berkecamuk di Kendal, Batang, Lasem, Rembang, Wonorejo, Blora, Tuban, Babat, Surabaya, Madiun dan Kediri. Dari Ngawi diberitakan terdapat sekitar 2.000 lasykar Diponegoro, dan meningkat menjadi 3.000 lasykar ketika mereka mengepung Ngawi dari berbagai penjuru. Serangan itu membuat Belanda mengerahkan kekuatan militernya di Ngawi, Wonorejo dan Ponorogo. Lasykar Diponegoro membakar desa-desa juga menduduki tanah residen. Serangan juga terjadi di Pekalongan, Rembang, Blora, Tuban, dan Suraba-

ya. Terdapat sekitar 3.000 lasykar Diponegoro di Kedu (Nahuys, 1836a: 42-48) yang disebut Nahuys (1836a: 57-59) dipimpin Ali Bassa dan Kerta Panalassan. Memoar Nahuys (1836a: 41-44) juga menyebut bahwa Belanda mengkonsolidasi militer gabungan yang didukung prajurit keraton ke Desa Bazar Gede, Imogiri dan Pulokadang. Desa-desa yang mereka lintasi pada malam hingga pagi hari itu dibumi-hanguskan. Pasukan Belanda berhadapan dengan Pangeran Surio Bronto, Abdul Majid dan Abdul Samsun di Pulokadang dengan kekuatan sekitar 800 lasykar.

Memoar Nahuys (1836a: 67-68) memberi informasi bahwa pada awal Februari 1828, Tumenggung Mangun Dipuro beserta istri, keluarga dan pengikutnya menyerah kepada Belanda. Istrinya adalah puteri almarhum Pangeran Ingabei, saudara tertua Sultan Sepuh. Mangun Dipuro selama ini melindungi Diponegoro. Sementara itu disebutkan pula bahwa putera Diponegoro memimpin sekitar 2.000 lasykar bergerak ke Ledok dari rute Kaliwiro, sedangkan Tumenggung Danu Kusumo memimpin lasykar menuju Bodjo Negoro. Tentara Belanda disebut Nahuys (1836a: 78-80) menyiapkan langkah penghadangan di Gunung Tawang. Namun kemudian diketahui bahwa putera Diponegoro, Sumo Atmodjo dan Danu Kusumo dengan sekitar 1.000 lasykar bergerak di Wonosobo dan Segalo untuk menyerang Karang Malang di malam hari (Nahuys, 1836a: 67-68, 81-82, 87-89 dan 103-107). Lasykar itu juga dilaporkan menyerang Bringin, Koripan, Lebak dan Kaliwiro.

Diponegoro sendiri bergerak di sekitar Banyumas untuk menyerang Kretek dan Wonosobo. Markas Belanda di Gombor diserang Sentot Ali Bassa, Kerto Pangalassan dan Kerto Negoro dengan sekitar 500 lasykar. Di Bagelen dan Banyumas, lasykar yang dipimpin Kerto Pangalassan, Banyu Wedie dan Putra Diponegoro dipukul mundur brigade mobil ke-8 Belanda yang dipimpin Mayor Buschkens, bawahan Kolonel Cleerens, Komandan Bagelen dan Banyumas (Nahuys, 1836a: 173-175). Di tengah gencarnya laporan perang dan spionase, memoar Nahuys (1836a: 74-76) menyebut datangnya seorang ulama Arab bernama Syeikh Abdul Achmad bin Abdullah Al-Anshary yang bersamanya ada 2 orang ningrat dengan status Raden Bagus, 2 orang imam dan 50 orang tiba di Paesan

menuju Solo. Mereka disebut-sebut hendak mengurus surat-surat. Carey (2008: 101 *footnote* 18 dan h. 129) menyebut nama Habib Syeikh Abdul Achmad bin Abdullah Al-Anshary ini sebagai seorang pedagang Arab dari Jeddah, yang juga menjadi pemain ekonomi di dalam jalur dagang yang ada di antara Semarang hingga Yogyakarta. Tokoh ini disebut menikah dengan keluarga Pangeran Ario Blitar, putera Sultan Hamengkubuwono I. Syaikh al-Anshari juga merupakan salah satu koneksi Diponegoro dalam jaringan guru agamanya di Tegal Rejo. Dia tidak memihak pada salah satu pihak dalam Perang Jawa, namun putera tirinya, yang bernama Achmad memihak perjuangan Diponegoro. Achmad dikabarkan tewas saat mempertahankan Markas Selarong dari serbuan Belanda pada 25 Oktober 1825.

Memoar Nahuys, (1836b: 11) menyebut bahwa dua tahun kemudian, De Kock, melalui Letnan Kraft, meminta bantuan ulama ini menjadi penyambung lidah bagi kepentingannya. Agar leluasa dan fleksibel menjalankan perannya, ia diberi keleluasaan jika memang diharuskan tinggal bersama lasykar di markas Diponegoro di Desa Paesan, Bubutan dan Segalo, selatan Benteng Tjinkawa. Setengah bulan kemudian Syeikh Al-Anshary ditemani Pangeran Ario Blitar dan pengikutnya sampai di Paesan untuk menyerahkan surat resmi pemerintah kolonial Belanda kepada Rono Diredjo, Pandjie, Rongo dan Ingabehi. Dalam kesaksiannya, Syeikh Al-Anshary menyampaikan bahwa di markas itu tersedia banyak makanan setiap hari (Nahuys, 1836a: 199-202). Memoir Nahuys (1836a: 197-199) menyebutkan bahwa misi Belanda menjalin komunikasi dengan Diponegoro melalui Syeikh Al-Anshary yang bertujuan untuk menghentikan perang diberitakan gagal. Meskipun ulama ini memberi manfaat bagi Belanda sebagai pemberi infortmasi tentang pergerakan Diponegoro kepada Belanda.

Memoar Nahuys (1836a: 122-126) merekam informasi bahwa pada 19 Maret 1828 diperoleh informasi Diponegoro bersama sekitar 2.000 lasykarnya di Langon. Pada bagian lain dari memoar Nahuys (1836a: h. 140-141) disebut sekitar 3.000 lasykar. Sementara Pangeran Paku Ningrat dengan sekitar 1.500 lasykar di Pucungan, Jamus, dan di Karangko-

pek, Kedu. Belanda siap mencegat rute mereka di Borobudur. Lasykar Diponegoro lain juga tersebar di Muntilan, Bandongan dan Minoreh dengan kekuatan rata-rata sekitar 500 lasykar. Kyai Modjo dilaporkan bersama Diponegoro kali ini. Meskipun tidak disebutkan jumlah pastinya, serangan Belanda terhadap mereka mengakibatkan jatuhnya banyak korban jiwa, di antaranya, Tumenggung Setjo Negoro.

Pada April 1828, memoar Nahuys (1836a: 136-137) menyampaikan bahwa Bupati Muning Rembang bersama puteranya yang memberontak memutuskan menyerah kepada Residen Surakarta. Dihadapan petugas kolonial Belanda, dia bersumpah setia kepada pemerintah Belanda di bawah kitab suci al-Qur'an dengan redaksi:

> "Demi Allah, La ilaha illa Allah, Yang Maha Mengetahui semua misteri, bahwa semua itu mungkin; yang berlimpah rahmat-Nya di dunia dan penuh cinta di surga; Dzat Yang Maha Tahu yang tidak pasti dan pasti; bersama-Nya saya bersumpah dengan hati murni dan tulus: bahwa laknat-Nya akan menimpaku jika ketidaksetiaan ada di tubuhku, yaitu, jika saya tidak setia dan menyangkalnya; Murka Allah turun padaku, sehingga tidak memperoleh syafa'at Rasulullah Muhamad SAW, yang menjadi sandaran damai, juga rasa damai dari empat sahabatnya, Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali; saya tidak menikmati berkah dari semua ulama yang sedang beristirahat di kubur mereka di tanah Jawa; juga dari Yang Mulia Susuhunan Surakarta Adiningrat; murka Allah menimpaku, sehingga semua rasa kenyang dari makanan yang saya santap menjadi sirna, pakaian yang saya kenakan menjadi usang, dan kembali hidup di rumah, saya seperti angkara murka bagi umat manusia".

Memoar Nahuys (1836a: 140-143) menyajikan informasi bahwa sebagai Komandan Bagelen dan Banyumas, Cleerens merancang ekspedisi ke Allang Allang Ombor. Keputusan itu diambil karena diperoleh informasi bahwa rombongan Putera Diponegoro bergerak ke desa itu demi memeriahkan perayaan grebeg suro. Semua pimpinan lasykar Diponegoro diundang. Disebut Bonneff (1974), Soelarto (1980) dan Suwito (1992) bahwa grebeg suro sebagai sebuah perayaan tahunan yang terus digelar hingga kini di Kesultanan Yogyakarta dengan meriah. Rumah tempat putera Diponegoro tinggal penuh dengan aneka hidangan. Para rombongan segera memutar kembali langkahnya begitu mengeta-

hui tempat itu telah diduduki oleh pasukan Belanda. Namun bentrok militer antar keduanya tidak terelakkan, yang menyebabkan korban jiwa lebih banyak di pihak Diponegoro. Nahuys, dalam memoarnya (1836a: 160-163) menyebutkan bahwa pada April – Mei masih diwarnai perang gerilya sekitar 600-1.500 lasykar Diponegoro dan pengejaran oleh tentara Belanda di berbagai wilayah perang. Misalnya, setelah pos militer Belanda di Lowano, Bagelen dua kali diserang, Belanda menyisir sungai Bongowonto hingga Gombor. Kapten Van Nauta yang memimpin divisi kavaleri menemukan mayat Haji Inson Kamat, Haji Mohamad, Panji Dedo Borbonso dan Rongo dari Dessa Sontjin. Sementara itu, pada bagian lain, memoar Nahuys (1836a: 167-170) menyebutkan bahwa di Ledok, Banyumas terdapat sekitar 600-700 lasykar Diponegoro, juga di Desa Pakkem, Grogolam dan Sempo. Pada saat Le Bron De Vexela mengerahkan tentara Belanda ke wilayah itu, mereka menyingkir ke Bedoijo. Sementara sekitar 800-1000 lasykar Diponegoro di Desa Thilian, setelah diserang pasukan Belanda memutuskan untuk bergeser ke Kembang Arum. Di samping serangan besar, perlawanan dalam skala kecil juga terus berkecamuk. Seperti perlawanan Tumenggung Iman Musba dan Mas Lurah dengan sekitar 100-150 lasykar yang bermarkas di pegunungan Segondul. Letnan Wiggers, komandan Pekalongan dan Kedu berhasil memaksa lasykar Diponegoro menyingkir dari lokasi itu (Nahuys, 1836a: 175-176). Di Keresidenan Yogyakarta, pada bulan ini terkuak ternyata gerakan perlawanan itu selama ini diam-diam didukung oleh para bupati. Dukungan itu membuat jumlah lasykar di Desa Tegal Sari meningkat menjadi sekitar 300 lebih (Nahuys, 1836a: 185-186).

Nahuys (1836a: 170-171) dalam memoarnya menyebut bahwa Residen Kedu melaporkan Wongso Prawiro yang bergelar Pangeran Mangku Ningrat saat menjabat Tumenggung Bligo, bersama 12 prajuritnya menyatakan diri menyerah. Dia adalah saudara laki-laki Tumengong Setjo Negoro - kepala lasykar Diponegoro yang sangat terhormat - yang pada beberapa bulan terakhir selalu terlihat bersama. Diperoleh kabar bahwa Setjo Negoro juga bersedia menyerah jika Prawiro diperlakukan baik. Demikirna juga Demang Djamose, Tumenggung Rongo distrik Probo-

lingo, yang bergelar Setro Dinongo, tuan tanah yang menguasai lahan seluas 25 *jung*. Pada saat itu, *jung* atau *jong* merupakan satuan ukuran luas yang berlaku sejak zaman kerajaan, 1 *jung* setara dengan 4 *bau* atau kurang lebih sama dengan 28.386 m^2. Memoar Nahuys (1836a: 172) juga menyebutkan adanya kesediaan Pangeran Ario Papak, yang bergelar Pangeran Werio Diningrat, saudara Pangeran Adipati Mangku Diningrat, bersama istri, lima anak dan sekitar 20 abdinya untuk menyerah. Pada sisi perang yang lain, diberitakan bahwa Mas Singo Wongso, Singo Merto dan Kiai Rowek terlibat dalam pemberontakan Kyai Manko Watie dengan sekitar 80 lasykar di Desa Kaseshek, Keresidenan Tagal, ditangkap pada Desember 1827. Pemberontakan itu sendiri dapat digagalkan prajurit Bupati Pamalang dan detasemen Djayang Sekar.

Nahuys dalam memoarnya (1836a: 175-178) menunjukkan rasa prihatin saat tersiar kabar ada pejabat Keraton Surakarta yang membenci Belanda di mana hal itu dapat ditafsirkan sebagai indikasi bahwa pejabat keraton itu bersimpati memihak perjuangan Diponegoro. Salah satunya adalah Tumenggung Wongso Dipura. Dia disebut-sebut tersingkir dari elit keraton, karena pada zaman pemerintahan Yang Mulia Susuhunan Bagus memiliki jabatan prestisius. Wongso Dipura dan puteranya Mas Rongo Warsito, sejak April 1828 memihak Diponegoro dan Kyai Modjo. Keduanya berhasil mempengaruhi petinggi Kasunanan Surakarta untuk memihak dan mengikuti langkahnya. Keduanya memiliki pengaruh besar di Surakarta. Mereka merancang pemberontakan terhadap pejabat yang sah di wilayah tersebut, merencanakan serangan terhadap benteng Solo, Sukowati dan Pajang yang didukung oleh aparat dan perangkat desa. Nahuys menyebutnya sebagai konspirasi dengan niat jahat dan buruk yang harus digagalkan. Pada saat rencana sudah matang, Belanda menangkap Warsito dan tokoh-tokoh utamanya seperti Jugo Judo, Singo Wedono, Kerto Sarie, Tinongso dan Tambang Judo di lingkungan kompleks Keraton. Tokoh terakhir ini lolos dari sergapan tentara Belanda lalu bergabung dengan perang Diponegoro di medan laga. Pada halaman lain memoar Nahuys (1836a: 178-181) menyinggung bahwa Benteng Tjinkawa yang baru selesai dibangun diserang lasykar Diponegoro

dalam jumlah besar selama kurang lebih 10,30 jam. Markas Bligo juga diserang sekitar 700-800 lasykar Diponegoro.

Memoar Nahuys (1836a: 202-208) menyatakan bahwa demi untuk mengamankan wilayah Pekalongan dan Begelen, Belanda mendirikan pos keamanan di kaki Gunung Persodo. Kawasan ini merupakan basis Diponegoro Anom yang markasnya berada di Kowo Baijem. Pos keamanan itu diserang sekitar 500 lasykar Diponegoro yang memicu digelarnya ekspedisi militer sebagai serangan balik oleh Belanda. Operasi itu dilancarkan apalagi setelah diperoleh informasi bahwa Dionegoro Anom, Ali Bassa dan Kerto Pangalasan dengan sekitar 1.000 lasykarnya akan bergerak ke wilayah itu. Serangan terhadap ke wilayah Kowo Baijem membuat jatuhnya korban jiwa dan luka-luka dipihak lasykar Diponegoro Anom. Belanda menyita pedang dengan gagang perak dan emas buatan tahun 1749 yang diduda milik Diponegoro Anom, 7 senjata, 5 pucuk pistol, beberapa kotak amunisi, stempel Tumengong Wiro Potro dengan gagang perak, 18 sadel kuda, mahkota, bayonet, beberapa tombak milik para pemuka lasykar yang lain. Dilaporkan bahwa salah satu tombak yang ditemukan berukiran indah berhias emas dan perak yang diduga milik Diponegoro Anom.

Seiring dengan meningkatnya ekspedisi militer Belanda yang intensif dan ekstensif, Bagelen dan Banyumas tetap bertahan sebagai basis kuat Diponegoro. Bahkan wilayah pedesaan di sebelah barat, selatan, utara dan timur Yogyakarta dikuasai secara penuh oleh lasykar Diponegoro. Ekspedisi militer Belanda, misalnya, diserang sekitar 400 lasykar Diponegoro di Desa Guetio wilayah Kanigoro dan Bantul, yang dipimpin Pangeran Surio Bronto dan Abdul Samsun, bersama beberapa tumenggung berpengaruh. Ekspedisi Belanda di Bantulkarang hingga Sumuran, diserang 800 lasykar Sorio Bronto. Sementara di Bantul, disebut Nahuys (1836a: 217-221) dalam memoarnya bahwa terdapat lasykar yang dipimpin wanita berpangkat tinggi, dengan barang rampasan berupa emas dan batu mulia yang ditaksir setara dengan 2.000 mata uang Spanyol. Disebut Nahuys (1836a: 202) ini bukan kasus pertama wanita terlibat dalam Perang Jawa. Diriwayatkan ada seorang ibu dari seorang

panglima lasykar Diponegoro dari daerah Bagelen Timur, Basah Joyosundargo, bersikukuh menolak menuruti nasehat anaknya untuk menyerah. Dia justru memilih untuk melanjutkan bertempur dengan gigih hingga tewas saat markasnya di Gunung Persodo diserbu Belanda.

Kekuatan putera Diponegoro, Ario Mataram, di Kitjiwan dan Ketjambon di kaki gunung Merapi Pajang bertambah 40 lasykar (Nahuys, 1836a: 214-217). Pada Juli 1828, disebut Nahuys (1836a: 226-228) saling serang masih berlangsung di Banyumas, Minoreh, Bligo dan Bagelen. Di daerah itu, lasykar Diponegoro Anom, Djoyo Sendergo dan Kerto Pengalassan bergerak menuju Desa Winko. Setelah membakar rumah Djoyo Sendergo dan Diponegoro Anom di Desa Lengis, mereka bergerak ke Desa Boro (Nahuys, 1836a: 220-224). Pangeran Mulio Kusumo, Putra Pangeran Bey – kakak kandung tertua sultan sepuh – menyerah atas usaha pendekatan yang dilakukan Pangeran Mangun Dipuro. Darinya, sejauh memoar Nahuys (1836a: 224-225) merekam, diperoleh keterangan bahwa "Diponegoro yang selalu tirakat dengan doa dan puasa akan meneruskan perjuangannya. Tugas sehari-hari diserahkan kepada patih Danu Redjo dan Danu Kesumo, dua orang kepercayaannya. Telah terjadi perang dingin antara Diponegoro dengan Kyai Modjo". Informasi lain yang direkam dalam memoar Nahuys (1836a: 229) menyebutkan bahwa Diponegoro tirakat di Gua Bindo, urusan sehari-hari diserahkan kepada Mangkubumi. Kabar lain Diponegoro berada di Sambiroto, masih dirundung duka atas tewasnya Ali Bassa Notto Dirjo karena terluka berat akibat perang.

Memoar Nahuys (1836a: 238-242) mencatat bahwa Iman Musba dan Mas Lurah berada di Kalibeber, dekat Gunung Raung, Yogyakarta. Sekitar 50 tentara Belanda mulai menyisir dari Pegaden hingga Kedu bertemu sekitar 400 lasykar di hutan di wilayah itu. Serangan mereka membuat 40 tentara Belanda hilang bersama senjatanya, beberapa tentara luka-luka diserahkan kepada Belanda untuk mendapat perawatan medis. Sementara itu pimpinan lasykar Diponegoro di utara Jawa, mulai Bagelen, Purwokerto dan Semarang menyerah. Terlepas dari itu semua, pada 9 Agustus 1828, sekitar 290 prajurit elit Sultan Tidore, dipimpin

Mayor Saifuddin mendarat di Semarang. Sebelumnya Sultan Sulaiman beserta sekitar 700 prajurit Buton juga mendarat. Tindakan Sultan Buton yang membantu pemerintah di luar wilayah mereka atas biaya sendiri ini dipuji Belanda sebagai ”bukti kesetiaan dan niat baik”. Apalagi pada saat itu Buton diserang wabah kolera parah (Nahuys, 1836a: 246-249). Sikap politik Buton berbeda dengan Gowa-Tallo yang tidak mengirimkan ekspedisi militer dalam Perang Jawa, meski kerajaan ini disebut Patunru (1969: 98-100) telah menandatangani Perjanjian Bungaya dengan Belanda pada 1667/1669 dan diperbaharuhi pada 1824.

Memoar Nahuys (1836a: 260) mencatat bahwa Kapten Stavers mendengar laporan adanya seorang kyai pengelana yang mendulang banyak pengikut di wilayah Residen Surakarta. Desas-desusnya bahwa sang kyai ini terkait dengan Kyai Modjo. Atas jasa Demang Brodjo Sentiko dari Singosari akhirnya terjalin kontak dengan sang kyai tersebut, dan kemudian dia dibawa ke Surakarta untuk dimintai keterangan. Dari investigasi dia diketahui bernama Djoyo Kusumo alias Merto Djiwo dan tidak terlibat dengan jaringan Kyai Modjo. Justru melalui interogasi itu Belanda berhasil mendapat informasi bahwa posisi Mangkubumi dan Adi Negoro berada di Desa Wonopeti, meskipun Iman Musba dan Mas Lurah masih misteri tanpa jejak (Nahuys, 1836a: 260-263). Pada 7 April 1830, memoar Nahuys (1836b: 287) menyebut Iman Musba tertangkap di sebuah daerah dekat dengan Semarang kemudian dhukum dengan cara diasingkan ke Ambon. Sementara itu, Nahuys (1836a: 269-272) mencatat bahwa di daerah Progo muncul Djohor Miskien, pemimpin lasykar berpengaruh yang segera dikejar Belanda. Sementara itu Pangeran Abdul Kareem Ario Bintoro alias Ario Purwo Kusumo disebut-sebut menemui Residen Yogyakarta minta perlindungan. Ia meminta perlindungan karena dijatuhi hukuman mati oleh Diponegoro atas usul Kyai Modjo karena dianggap melakukan pengkhianatan. Ia dapat lolos melarikan diri dari pengawasan lasykar Diponegoro sebelum eksekusi itu sempat dijalankan. Kepada Residen Yogyakarta ia berjanji akan melayani pemerintah di sisa umurnya, meski tanpa gelar pangeran sekalipun.

Mas Lurah, yang dianugerahi gelar Pangeran Sutro Wongso oleh Diponegoro, taktik perlawanannya selama ini merepotkan Belanda di daerah Semarang, Pekalongan dan Kedu, disebut di dalam memoar Nahuys (1836a: 278) berdasarkan laporan intelijen September 1828. Dalam laporan itu disebutkan bahwa karena Demang Salokaton dipenjara dalam keadaan terluka dalam sebuah pertempuran, Residen Kedu melihat kekuatan Mas Lurah melemah. Residen mengorganisir sekitar 3.000 rakyat sipil yang didukung Belanda mengepung Mas Lurah di Djuereg Merah, Gunung Paijong, dari berbagai arah. Mas Lurah bersama Tumenggung Djoyo Winangun memimpin sekitar 400-500 lasykar bermarkas di kaki gunung Ungaran, Semarang (Nahuys, 1836a: 294-295). Ekspedisi Belanda mendapat perlawanan sengit, sambil Mas Lurah bergerak menyingkir ke Purwokerto. Mas Lurah dan Iman Musba gagal ditangkap meski Djoyo Winangun telah terluka parah didada yang kemudian diselamatkan oleh lasykarnya menuju ke hutan (Nahuys, 1836a: 286-294).

Pada November 1828, Mas Lurah mengutus Kyai Ahmad, koleganya, untuk menyampaikan kepada pemerintah Belanda bahwa ia hendak menyerah. Mas Lurah beserta dua anak laki-laki dan sekitar 110 lasykarnya disebut dalam memoar Nahuys (1836a: 309) telah bergerak meninggalkan pegunungan Prau, Dieng, untuk kembali ke Pegaden, kampung halamannya. Setelah Mas Lurah menyerah, Nahuys (1836a: 401) menyebut tidak ada lagi perlawanan Diponegoro yang memiliki daya gempur mematikan di wilayah itu. Mas Lurah sesampainya di Magelang (Nahuys, 1836a: 379), berjanji kepada pejabat pemerintah kolonial setempat untuk membantu mencari Imam Musba, Mohammad Kastuba dan para pemimpin lasykar Diponegoro lain, hidup atau mati (Nahuys, 1836a: 393-394). Imam Musba tidak diketahui rimbanya. Sedangkan Kastuba bersama s20 pengikutnya menyerah pekitar ada Desember 1828 atas jasa Ronggo dari Bandongan. Nahuys (1836a: 400) menyebut bahwa Kastuba merupakan penghulu Prapak (Medono) yang diangkat Diponegoro sebagai tumenggung Keresidenan Kedu. Diperoleh informasi juga bahwa Tumenggung Notto Prawiro, Djoyo Sendergo dan Kerto Pengalasan berada di Penato, sebelah timur Bogowonto. Mereka mengejar konvoi

prajurit Tumenggung Resso Diwiryo yang pro Belanda karena menjarah desa-desa di daerah itu. Efektivitas tata kelola keamanan dikonsolidasikan, baik di Surakarta di bawah kendali Pangeran Adipati Ario Kusumo Yoedo maupun di Yogyakarta di bawah Pangeran Surio Mataram. Guna menyusun rencangan keamanan lebih rinci, memoar Nahuys (1836a: 325-326) mengatakan bahwa Belanda diundang oleh dua pihak dalam pertemuan di Tjinkawa pada 28 September 1828.

Musim penghujan merupakan momentum yang menguntungkan pihak Diponegoro. Persenjataan modern dan keterampilan tentara Belanda tidak bisa berbuat banyak, terhambat ruang gerak dan lajunya oleh medan perang yang becek berlumpur penuh air (Nahuys, 1836a: 349-353). Memanfaatkan musim hujan ini, lasykar Diponegoro bergerak lincah karena pasukan dipecah dalam kelompok-kelompok kecil antara sekitar 200 hingga 500 lasykar. Dengan kelompok kecil seperti ini membuat Diponegoro selalu lolos dari sergapan dalam beberapa kali bentrok bersenjata yang pecah di barat Yogyakarta. Kelompok kecil lasykar juga dengan mudah digabungkan kembali menjadi kekuatan besar seperti di daerah Sambiroto, di Progo, di mana kekuatan pro Diponegoro dengan 2.500 lasykar. Demikian juga Diponegoro Anom, Pangeran Bey dan Ali Bassa Kerto Pengalasan yang melancarkan perlawanan dari desa-desa di sekitar Progo dengan kekuatan sekitar 1.100 lasykar (Nahuys, 1836a: 297-302). Lolos dari sergapan Belanda, Diponegoro diduga kuat berada di Kedung Jebok, Progo, di mana seluruh lasykar Diponegoro yang berpusat di Gamplong bergabung dengannya. Lasykar Diponegoro juga bergerak ke Imogiri dan Pajang. Pada Oktober 1828, Diponegoro, Mangkubumi, Kyai Modjo dan Ali Bassa Notto Prawiro terus bergerilya di desa-desa sekitar Gunung Petir.

Memoar Nahuys (1836a: 368-374) menyebut bahwa pada Oktober 1828 Belanda terus berkomunikasi dengan Kyai Modjo agar bersedia menyerah. Meskipun demikian operasi militer tetap digelar di wilayah Pajang. Kyai Modjo dengan sekitar 800 lasykarnya bergerak di wilayah Begelen dan Ungaran. Pada November 1828 Kyai Modjo dan Letnan Roeps saling menjalin kontak, disebut Nahuys (1835a: 252-253), bah-

wa Kyai Modjo ada indikasi menyerah. Roeps melaporkan komunikasi dengan Kyai Modjo kepada Nahuys (1835a: 254-261). Saat Nahuys melaporkan kepada De Kock, Roeps yang mahir berbahasa Jawa itu dipuji atas jasa dan upayanya. De Kock menyatakan bahwa meskipun terus dilakukan operasi militer, opsi negosiasi tetap terbuka lebar. Namun demikian, ketentuan dan syarat hukuman penjara atas Kyai Modjo merupakan kewenangan dan ditentukan langsung oleh Gubernur Jenderal, disebut Nahuys (1836a: 380-381) seperti halnya yurisprudensi Residen Kedu, Valck, terhadap nasib Mas Lurah setelah memutuskan menyerah.

Nahuys (1836a: 366) dalam memoarnya merekam peristiwa datangnya utusan Kyai Modjo yang tujuannya guna menyampaikan surat dari Diponegoro. Surat ini berisi tentang penegasan bahwa ia tetap bertekad melanjutkan perang. Utusan tersebut diminta membuat pernyataan lisan di hadapan De Kock dan Residen Belanda sebagai representasi pemerintah untuk bukti di lembaga pengadilan nanti. Kyai Modjo juga hendak pergi menuju Dessa Modjo, Pajang, guna menyampaikan hasil perundingannya dengan Roeps kepada para kyai sekaligus pimpinan lasykarnya. Rencana itu batal karena alasan keamanan. Bagi pihak Belanda, jika Kyai Modjo bersedia menyerah, maka pembicaraan damai lebih lanjut demi untuk menjaga marwah agama Islam, ketentraman dan ketertiban umum, akan lebih bijaksana jika pertemuan itu dilangsungkan di sekitar Yogyakarta daripada tempat lain.

Namun demikian, Nahuys (1836a: 366) mengatakan bahwa saran Belanda itu ternyata tidak diindahkan oleh Kyai Modjo. Mengamati dinamika gerakan pasukan Diponegoro dan Kyai Modjo serta perkembangan yang terjadi di lapangan, pihak De Kock dan Gubernur Jenderal van Geen memandang bahwa perundingan damai antar keduanya tidak dapat dilanjutkan jika tidak dengan pijakan komitmen yang serius. Ia kemudian mengeluarkan perintah operasi militer. Begitu menerima salinan surat perintah operasi militer, ada informasi intelijen yang menggembirakan Nahuys bahwa ada indikasi kuat bahwa Kyai Modjo hendak menyerah. Ia menyampaikan kesempatan emas ini kepada pejabat terkait. Dari Magelang, 13 November 1828, De Kock kemudian melaporkan

perkembangan baru ini kepada Menteri Negara Urusan Tanah Jajahan, Komisaris Jenderal di Belanda. Pantauan intelijen Belanda terhadap gerakan Kyai Modjo semakin intens. Memoar Nahuys (1836b: 35-36) menulis bahwa menurut laporan Komandan Brigade Mobil ke-3, Le Bron De Vexela ada pergerakan Kyai Modjo dan sekitar 500 lasykarnya antara 11-12 November sekitar pukul 2 dinihari. Dengan pergerakan ini, Carey (2008: 741) menyebut bahwa antara Kyai Modjo dengan Diponegoro telah pecah kongsi. Komandan lapangan melaporkan rombongan Kyai Modjo hendak sampai Banjar. Suasana menegangkan memuncak, pada saat memoar Nahuys (1836a: 367) merekam bahwa tentara Belanda mendekati posisi lokasi Kyai Modjo dengan sekitar 500 lasykarnya di Desa Babetan, Progo, dengan senjata siap tembak. Dengan posisi seperti itu, diperkirakan tidak mungkin Kyai Modjo dan rombongan lasykarnya akan selamat kecuali menyerah. Benar saja. Setelah Kyai Modjo menyerah, kemudian dikawal menuju Klaten. De Kock memerintahkan Nahuys dan Le Bron De Vexela segera ke Klaten guna mengambil langkah-langkah selanjutnya.

Memoar Nahuys (1836b: 194-196) merekam bahwa dinamika di lapangan bergerak sangat cepat. Roeps melaporkan bahwa Kyai Modjo melalui utusannya hendak bertemu dan berbicara langsung dengan Nahuys. Kepada Roeps, Kyai Modjo bercerita bahwa ia terjun ke medan perang karena termakan janji Diponegoro demi memulihkan iman dan syi'ar Islam di Jawa. Setelah perang berjalan, terkuak kemudian bahwa tujuan Diponegoro yang sebenarnya adalah melakukan konsolidasi dan mengorganisasi kekuatan untuk menjadikan dirinya sebagai sultan. Bukti bahwa Diponegoro hendak menjadikan dirinya sebagai sultan bukan saja testimoni Kyai Modjo, tetapi juga sepucuk surat Diponegoro kepada Belanda yang kini disimpan sebagai koleksi Arsip Nasional Belanda di Den Haag dengan dibubuhi cap yang tertulis bergelar: "Ingkang Sinuhun Kanjeng Sultan Ngabdul Hamid Ngerucakra Kabir al-Mu'minin Sayid Panatagama khalifah Rasul Allah s.a.w ing Tanah Jawi" dalam huruf Arab Pegon Jawa. Dengan surat itu, dengan jelas Diponegoro telah mendapuk diri sebagai sultan dengan kerajaan yang mandiri dari Surakarta

dan Yogyakarta. Setelah bercakap-cakap secara menyeluruh, Kyai Modjo menyampaikan kesimpulan kepada Roeps:

> ”Sudah jelas sekarang. Saya (Kyai Modjo) kini menyadari bahwa Pemerintah Belanda jauh dari niat hendak menekan atau menghapus Islam, malah secara jujur dapat dikatakan ia melindungi agama kita. Darah tumpah karena perang karena alasan jihad demi mempertahankan dan memuliakan ajaran agama tidak perlu dipertahankan lagi. Oleh karena itu, saya, Kiai Modjo, sebagai guru Sultan (Diponegoro) yang setia, sungguh-sungguh memberi nasehat supaya kita mencari jalan menuju perdamaian. Kalau Sultan tidak mau berdamai, itu berarti membuktikan bahwa dia hanya memakai senjata demi kebesaran diri sendiri dan mengakibatkan bencana besar bagi pulau Jawa”.

Usulan damai itu, menurut Kyai Modjo, didasari ”keinginan tulus semua umat Islam yang beriman untuk mengakhiri pertumpahan darah” lebih lanjut (Nahuys, 1835a: 226). Memang akhirnya mengkonfirmasi bahwa Diponegoro memang marah besar pada saat Kyai Modjo menasehatinya untuk mulai menghentikan perang dan memberi pertimbangkan untuk menempuh jalan damai. Pembicaraan antar keduanya di Melangi itu berujung debat keras adu argmen hingga keduanya saling mengeluarkan kata-kata kasar. Kyai Modjo dan Diponegoro gagal bersepaham, keduanya tidak lagi bersepakat untuk melanjutkan perang. Buntutnya Diponegoro meminta Kyai Modjo meninggalkan perangnya. Kyai Modjo setuju dengan usulan itu kemudian kembali ke Pajang bersama Ghazali, Kasan Besari, beberapa pemimpin lasykar terhormat disertai sekitar 500 lasykar terbaik. Di akhir pembicaraan, Roeps menyarankan kepada Kyai Modjo untuk menceritakan langsung hal itu kepada Nahuys dan Le Bron De Vexela. Keberangkatan Kyai Modjo ke Pajang yang mendadak itu, disebut Nahuys (1836a: 391-392), membuat istri dan sebagian besar anggota keluarganya tertinggal di Melangi. Mereka segera menyusul begitu mendapat kabar di mana Kyai Modjo berada.

Memoar Nahuys (1836a: 393-394) lebih lanjut menyatakan bahwa Le Bron De Vexela siap menyongsong Kyai Modjo beserta rombongan. Ia berkoordinasi dengan Ketua Pengadilan Tinggi yang membawahi Klaten dan Prambanan, wilayah hukum Babetan, Progo, lokasi di mana

Kyai Modjo ditangkap. Roeps melapor kepada Le Bron De Vexela bahwa Kyai Modjo dan lasykarnya masih memegang senjata perang mereka meskipun secara prinsip telah menyerah namun secara resmi belum berstatus sebagai tawanan. Sesampai di Klaten pada 14 November 1828, Kyai Modjo dan rombongan disambut lantunan *shalawat badar*. Dipersepsikan oleh Belanda bahwa *shalawat badar* itu sebagai lagu spiritual yang menandakan bahwa Kyai Modjo menang perang. Atas dasar itu Belanda kemudian berketetapan hati melucuti seluruh senjata mereka. Kyai Modjo bersama 40 kyai dan imam penting ditahan terpisah di dalam benteng residen, sementara sisanya dibagi menjadi dua kelompk yang mana masing-masing kelompok berada di bawah pengawasan tumenggung. Kamar tahanan Kyai Modjo disiapkan khusus karena Nahuys ingin menyampaikan langsung kepada Kyai Modjo bahwa ia harus menyerahkan senjatanya. Kyai Modjo menolak keras, Nahuys memaksa dengan tegas. Nada suara Kyai Modjo dan Nahuys sama-sama meninggi hingga suara keduanya terdengar jelas oleh tahanan lain. Nahuys meminta Le Bron De Vexela dan Letnan Lady siaga penuh dan tidak meninggalkan residen Surakarta, hingga pelucutan senjata dianggap selesai. Nahuys sudah siap mental seandainya proses pelucutan senjata ini sampai berubah menjadi pertumpahan darah. Seperti peristiwa pelucutan senjata Pangeran Amir yang memicu pertumpahan darah di residen Surakarta seperti di era Gubuernur Jenderal Daendels. Sikap Kyai Modjo kemudian melunak bahkan lalu bersedia membujuk para kyai dan imam untuk menyerahkan senjata mereka juga. Terkumpul sekitar 300 agam senjata seperti keris, tumbak dan 50 senapan yang kemudian disimpan di gudang senjata residen. Kyai Modjo bersama beberapa kyai dan imam kemudian dikawal ke Surakarta. Meski secara *de jure* dan *de facto* telah berstatus tawanan dan tanpa senjata namun ia tetap dihormati sebagai pemimpin oleh umat, karena sejatinya Kyai Modjo adalah ulama yang sangat berpengaruh dan disegani. Rombongan Kyai Modjo disambut meriah di sepanjang jalan sebagai tanda suka cita, sementara para bupati, tumenggung dan pejabat berkumpul di kediaman Residen Surakarta untuk mengucapkan selamat kepada Residen atas prestasinya menangkap Kyai Modjo. Mereka memandang ini merupakan langkah

awal untuk membangun kemakmuran dengan penuh keamanan dan kedamaian di tanah Jawa.

Pada 15 November 1828, Nahuys (1836a: 381-387) dalam memoarnya mengatakan bahwa Kyai Modjo masuk dalam daftar tawanan Nahuys. Nama Kyai Modjo disebut sebagai pimpinannya. Para imam, kyai dan prajuritnya yang berjumlah sekitar 400 orang turut ditahan. Sementara sekitar 100 lainnya tidak disebutkan bagaimana kabarnya. Kyai Melangi dan Ajie Mustapha serta para komandan lain melarikan diri begitu rombongan itu sampai di Surakarta. Kyai Modjo beserta sekitar 60 lebih kyai dan imam ditahan terpisah dari sekitar 400 lebih lasykar lainnya. Dari sumber lain, Babcock (1989a; 1989b) menyusun daftar nama-nama mereka. Memoar Nahuys (1836a: 381-394) menyebut mereka akan dikirim ke Jakarta, melalui Semarang, untuk proses hukum selanjutnya. Istirahat sehari di Surakarta, Kyai Modjo beserta keluarga beserta sekitar 60 kyai dan imam dikawal menuju Salatiga. Pada 20 November 1828 Kyai Modjo beserta rombongan dikirim menuju ke Batavia melalui pelabuhan Semarang dengan kapal dagang Mercurie. Pada 28 November 1828 Kyai Modjo beserta rombongan sampai Batavia, kamar tahanannya telah disiapkan (Nahuys, 1836a: 394). Babcock (1981a: 74-92), Kembuan (2016a; 2016b) dan Syahid (2017b) menyebut Kyai Modjo beserta istri dan rombongan tawanan lainnya diasingkan ke tanah Minahasa yang di kemudian hari kampung mereka tinggal itu dikenal dengan Kampung Jawa Tondano.

Babak selanjutnya, memoar Nahuys (1836a: 395-400) mengatakan bahwa kini Perang Jawa hanya menjadi milik Diponegoro seorang. Pada November 1828, diperoleh informasi terdapat pergerakan lasykar ditepi Sungai Progo, lalu berkemah di Mangiran, ke Guguo, Bakalan dan kemudian bertemu lasykar lain di Desa Gading. Di antara lasykar berkuda terlihat penunggang kuda mentereng yang diduga adalah Diponegoro itu sendiri. Pagi harinya rombongan lasykar itu sampai pegunungan selatan Merapi, di tepi Sungai Opak antara Bantul-Sleman. Rombongan lasykar Diponegoro ini diserang Belanda yang menewaskan dua pemimpinnya, salah satunya adalah Tumenggung Sumo Admodjo. Diponegoro selamat

dari serangan ini, karena Pangeran Bey dan Diponegoro Anom sukses menghambat pergerakan tentara Belanda dengan membakar desa-desa yang mereka lewati dalam menghindari kejaran pasukan Belanda. Di sisi lain, gerak pasukan Belanda juga dihambat oleh lasykar yang dipimpin saudara laki-laki Sentot Prawirodirdjo (Soekanto, 1984, 1959). Sentot inilah sebagai panglima perang yang disebut Soekanto (1984: 54) menyarankan Diponegoro mengobarkan perlawanan dengan sebutan Perang Sabil. Hingga fase ini Diponegoro mendapat dukungan Bupati Semarang, R. Adipati Surohadimenggolo, yang mengasuh Raden Saleh Syarif Bustaman (1811-1880) sejak kecil hingga 1817. Menurut Bachtiar, Carey dan Onghokham (2009), Raden Sukur, merupakan kakak sepupu Raden Saleh Syarif Bustaman yang turut berperang melawan Belanda, di mana perlawanan itu berhenti hingga dia ditangkap kemudian dibuang Belanda. Oleh karena itu, Kraus (2018) dan Carey (2018) menulis bahwa Raden Saleh Syarif Bustaman memiliki keterlibatan dengan Perang Jawa, bahkan dalam sejarahnya ia diasuh dan dibesarkan pada apa disebut sebagai keluarga pembangkang.

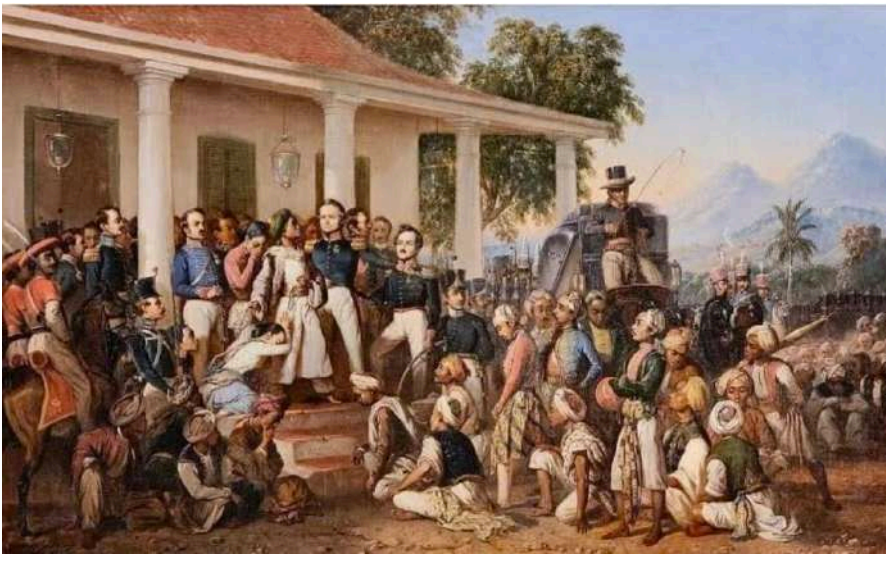
Memoar Nahuys (1836b: 244) menyebut bahwa hingga April 1829, pengaruh dan dukungan perang Diponegoro di Mataram masih besar. Pada 7 November 1829 Raden Ali Bassa Abdul Musthafa Sentot Prawirodirdjo gembira ditempatkan di Bantul. Para pemimpin perang, kyai dan kawan-kawan seperjuangannya sekaliber Penghulu Ibrahim, Tumenggung Haji Mustapha, Raden Tumenggung De Puterono dan Kyai Guru Mlangi yang selama ini sembunyi di desa-desa memutuskan bergabung dengannya. Sentot dalam beberapa kesempatan mengawal Diponegoro bergerilya di Progo, Pajang, Begelen, Tjermo namun, menurut Nahuys (1835a: 155-158), hal itu tidak berarti seluruh wilayah tersebut dikuasai Diponegoro, apalagi hanya karena kesamaan keyakinan agama, yakni sama-sama memeluk Islam. Mereka tidak punya pilihan lain kecuali turut pemimpin mereka, kecuali Belanda bisa melindungi mereka dengan aparat keamanaan. Pasukan Djayang Sekar dan milisi bersenjata berperan penting. Misalnya di Gedong Tankil – Pering, Banyumeneng, Delangu dan wilayah Yogyakarta lain. Meskipun dukungan perang ma-

sih besar, Diponegoro disebut-sebut semakin tertekan dan terdesak oleh perang (Nahuys, 1836b: 39-40).

Menurut Cleerens, yang juga direkam dalam memoar Nahuys (1836b: 83) bahwa sesungguhnya sejak Diponegoro berada di Kraiyo dan Bagelen telah menjalin kontak dengannya untuk dipertemukan dengan De Kock. Mendengar hal itu, De Kock terus menyebarkan edaran bahwa perang dengan Diponegoro masih berlangsung, meskipun perang membuat semua pihak menderita, lingkungan hancur dan menelan korban jiwa dengan jumlah tak terkira (Nahuys, 1836b: 217-2018). Cleerens juga menjalin kontak dengan tokoh-tokoh kunci perang, termasuk dengan Pangeran Ario Surero Kusumo, putera Mangkubumi (Nahuys, 1836b: 244). Pada 1829 Mangkubumi dan Sentot Prawirodirjo menyerah (Nahuys, 1836b: 219-221). Pada bagian lain dalam memoarnya Nahuys (1836b: h. 99-101) menyebut bahwa Belanda menyita beberapa senjata dan dokumen penting Diponegoro.

Nahuys (1836b: 83 dan 286) dalam memoarnya menyebut bahwa pada 20 Februari 1830 Diponegoro dikabarkan bertemu Cleerens di daerah Remo Kamal, Bagelen – yang kini disebut Purworejo. Dalam pertemuan itu Cleerens menyarankan Diponegoro tinggal di Manoreh sambil menunggu De Kock yang sebentar waktu dijadwalkan tiba dari Batavia. Pada 28 Maret 1830, Nahuys (1836b: 290-291) menyebut De Kock sampai di Magelang. Bertepatan dengan lebaran *eid al-fitri* kedua itu Diponegoro bertemu De Kock di kediaman resmi Residen Magelang. Pertemuan keduanya berlangsung dalam suasana gencatan senjata. Senjata Diponegoro dan pengawalnya dilucuti. Hati Diponegoro terbawa oleh suasana lebaran sehingga pertemuan itu cenderung dianggapnya sebagai silaturahmi yang penuh suka cita. Persepsi atas suasana ini cendrung mengurangi kewaspadaan pihak Diponegoro dan para prajurit yang mengawalnya, terutama atas segala kemungkinan buruk yang akan terjadi kemudian. Benar saja. Di tengah pembicaraan, suasana memanas karena keduanya sama-sama ngotot dengan pandangan dan pemikiran masing-masing. De Kock menekan Diponegoro untuk segera menghentikan perang, sementara permintaan itu ditolak dengan keras oleh Dipo-

negoro. Tak sabar menghadapi sikap dan pandangan Diponegoro yang dianggapnya tidak kooperatif, dan De Kock memandang bahwa saat itu merupakan momentum emas yang dinantikan, maka dia langsung saja memerintahkan pasukannya menangkap Diponegoro saat itu juga di mana Diponegoro hanya menggenggam seutas tasbih ditangannya. Seketika suasana silaturahmi *eid al-fitri* yang penuh suka cita itu berubah menjadi penangkapan yang memilukan di mata para pendukungnya. Keluar kediaman Residen Magelang, telah siap pula bendi yang akan menghantarkan Diponegoro pada episode kehidupan dia selanjutnya. Sementara dari kamar Diponegoro yang berada di lokasi di eks Keresidenan Kedu, Magelang, disebut-sebut ditemukan tiga benda sebagai peninggalan penting: al-Qur'an, kitab *al-Ghayah wa al-Taqrib*, dan tasbih. Al-Qur'an sebagai simbol bahwa Diponegoro sebagai seorang Muslim yang salih dan taat; Kitab *al-Ghayah wa al-Taqrib* karya al-Qadhi Abū Syujak atau dikenal sebagai *Matan Abū Syujak* merupakan kitab fikih ringkas sebagai penanda bahwa Diponegoro menganut madzhab Syafi'i, sedangkan tasbih menandakan bahwa Diponegoro merupakan pengamal ahli dzikir dan wirid, penciri utama sebagai salah satu ulama yang juga penganut tarekat.



Dua versi lukisan tentang penangkapan Pangeran Diponegoro. Atas: Karya Raden Saleh pada 1857. Bawah: Karya Nicolaas Pieneman pada 1859. Sumber: @nederlandsch_indie_zone

Di luar semua cerita itu, Carey (1982: 1-25) menggambarkan bahwa penangkapan - namun lebih terasa sebagai pengkhianatan oleh De Kock

terhadap Diponegoro atau kecerdikan De Kock melihat momentum – dalam suasana lebaran itu membuat suasana sedih yang mengharu biru dan menyentak batin itu tergambar secara akurat pada lukisan Raden Saleh pada 1857. Meskipun menggambarkan hal yang sama, nuansa lukisan Raden Saleh berbeda dengan lukisan karya Nikoolas Pieneman pada 1859 yang tidak terkesan mengharu biru. Terlepas dari kontroversi itu, lukisan Raden Saleh tentang Penangkapan Diponegoro disebut Kraus (2005: 259-294) menjadi saksi bagi lahirnya era proto-nasionalisme yang mengundang pemihakan, pembelaaan dan rasa simpati bangsa Indonesia. Ricklefs (1981: 104-114) dengan jelas menyebut Perang Jawa merupakan bibit perjuangan nasionalisme terhadap kolonialisme yang oleh Knight (2013, 2014) disebut karena terlalu mengeksplotasi berbagai kebutuhan pokok rakyat, terutama yang memiliki nilai ekonomi tinggi. Salim (2012: 75-118) mengatakan bahwa ruh Islam memercik pada perjuangan itu karena sedimentasi iman Islam yang berlangsung berabad-abad membuatnya menjadi agama yang dipeluk mayoritas lantaran senantiasa memberi inspirasi bagi penduduk dengan jejaring sosialnya yang kuat. Steenbrink (1984: 55-66) menyebut kemudian tumbuh berbagai pusat kekuasaan Islam Nusantara seperti Samudra Pasai (1300-1450); lalu Malaka (1450-1511); kemudian Johor (1511-1580); disusul Aceh (1580-1680); Palembang dan Banjarmasin (1680-1800); Riau (1800-1900); serta Sumatera Barat (1880-1930) yang juga menjelma sebagai pusat kajian Islam dan sastra-budaya sejak abad ke-14 hingga 20, menjadi bentuk yang oleh Laffan (2011: 15) sebagai Islamisasi yang sarat dengan pencerahan ilmu. Tidak adanya wawasan itu, ikut menggali jarak menganga antara pikiran kolonial dengan alam pikir tokoh-tokoh Islam sehingga tergerak melakukan perlawanan terhadapnya. Karena mengapa, sejak abad ke-17 hingga ke-20, relasi keduanya disebut Steenbrink (1995) serta Aritonang dan Steenbrink (2008: 1512–1680) diibaratkan sebagai kawan dalam pertikaian.

Pada buku lain, Nahuys (1958: 163-165) mengatakan bahwa sehari setelah Diponegoro ditangkap, pada 29 Maret 1830 digelar perayaan umum berupa peletakan batu pertama pendirian sebuah gereja di

Surakarta. Pejabat sipil dan militer, termasuk Sunan Surakarta, pangeran dan pejabat beragama Islam datang, berkumpul bersama-sama dengan umat Kristen. Mereka datang dengan inisiatif sendiri, yang bagi Nahuys sendiri hal itu tidak mungkin ditolak. Mereka bergotong royong menyumbang uang dan bahan bangunan. Usaha dan inisiatif pertama pendirian gereja itu datang dari seorang misionaris, namun disebutnya kemudian mendapat sambutan antusias dari umat Islam juga. Di dalam pandangan Nahuys, hal ini merupakan salah satu bentuk toleransi luar biasa umat Islam di Jawa, yang mana karakternya berbeda dengan Islam di Turki, Arab, Afrika, Hindustan atau negara Muslim di belahan dunia lain, di mana terdapat dinding pemisah antara umat Islam disatu pihak dengan umat pemeluk agama lain dipihak lain, terutama Kristen. Kuat dugaan gereja ini selesai dibangun pada 1832 berada di kawasan Gladag bernama *Indische Kerk* atau *Solo Gere Former Dekerk* untuk melayani ibadah para pegawai Belanda dan orang-orang kulit putih lain yang kini bernama Gereja Protestan Indonesia Penabur.

Di sela-sela perayaan itu Nahuys disebut Carey (2014a: 71-75) mendapat informasi bahwa perjalanan Diponegoro tiba dengan tepat waktu sebagaimana diperkirakan. Setelah sampai Ungaran, Diponegoro kemudian dikawal hingga Gedung Keresidenan Semarang. Pada 5 April 1830 diberangkatkan ke Batavia dengan Kapal Pollux dan mendarat di Batavia pada 11 April 1830. Dia tinggal di Gedung Stadhuis (kini: Gedung Musium Fatahillah) sambil menunggu turunnya putusan hukuman Gubernur Jenderal, Van Den Bosch. Pada 30 April 1930 putusan hukum keluar, Diponegoro bersama istrinya, Raden Ayu Retnaningsih, Tumenggung Dipasana dan istri, serta Mertaleksana, Banteng Wereng dan Nyai Sotaruna dihukum dengan cara diasingkan ke Manado. Mereka disebut van Dijk (1995) dan Carey (2014b: 657-759) tiba di Manado pada 30 Mei 1830 kemudian ditahan di Benteng Amsterdam. Babcock (1989a: 76 *footnote* 6) juga menuangkan sebuah penggalan kisah Diponegoro yang bersumber dari cerita Diponegoro sendiri kepada Letnan J. H. Knoerle pada kesempatan nama yang disebut terakhir ini mengawal pelayarannya menuju ke pengasingannya di Manado pada 1830. Naskah kisah itu

kemudian menjadi koleksi pribadi Johannes van den Bosch yang disebut Dokumen No 391. Knoerle sebagai pengawal pengganti, mengingat Kapten J.J. Roeps yang selama ini menjadi penerjemah pemerintah kolonial Belanda sedang menjalani cuti selama dua tahun mulai Juli 1830.

Dari pihak Belanda, Nahuys (1835a: 196-198 dan 199-201) dalam memoarnya mengatakan bahwa yang terpikir olehnya begitu perang berakhir adalah bagaimana mengganti biaya perang yang sangat besar itu. Bulan madu dan damai akibat perang telah usai demikian cepat berakhir. Biaya perang yang besar membuatnya berfikir keras bagaimana menjadi sumber penggantinya. Houben (2003b) menggambarkan hubungan yang lebih permanen dan stabil antara dua keraton yang disebut otonom, Surakarta dan Yogyakarta, dengan kompeni antara 1830-1970. Namun demikian, perang perlu biaya dan hubungan antar kedua belah pihak itu menjadi jembatan bagi keduanya untuk mencari jalan keluarnya. Demi menjaga keamanan berkelanjutan untuk ”kemakmuran dan kesejahteraan orang Jawa” diperbaharui perjanjian antara Belanda dengan Sunan Surakarta, Pakubuwono VII pada 14 dan 22 Juni 1830. Perjanjian Nahuys dengan Sunan Surakarta, Pakubuwono VII, itu terdiri dari 9 pasal. Perjanjian itu ditandatangani dengan didahului oleh pembicaraan tingkat tinggi antara keduanya di Magelang, pada 10 April 1830. Dalam memoarnya, Nahuys (1835b: 206-216 dan 216-219) menyebut bahwa pada 27 September 1830 diperoleh kesepahaman antara Belanda dengan Sunan Surakarta dan Sultan Yogyakarta, di mana perjanjian itu diperkuat dengan melibatkan para pangeran di dua keraton yang didasari semangat melanjutkan dan mengukuhkan Perjanjian Giyanti. Sebagai bagian dari imperium bisnis, Easton (1964: 15) dan Meerkerk (2016) mencatat bahwa kebijakan pemerintah Belanda mulai menerapkan sistem kerja paksa dan tanam paksa lima kebutuhan bahan pokok guna menyediakan komoditi unggulan yang bisa diekspor. Cara ini diharapkan sebagai strategi jitu untuk segera mendapatkan pendapatan segar bagi kas negara kolonial. Betapapun hasilnya baik secara ekonomi bagi kas pemerintah kolonial, namun Henley (2011a: 3-13) dan Meerkerk (2016) menyebut bahwa berdasarkan data-data statistik kerja paksa

dan tanam paksa, di Jawa dan di Minahasa memberi dampak peningkatan yang signifikan bagi kebutuhan tenaga kerja. Namun kerja paksa itu memberikan akibat sampingan yang tak terperkirakan sebelumnya, yakni turunnya tingkat kesuburan rahim para perempuan yang terlibat di dalamnya karena terlalu diforsir bekerja. Norma-norma sosial dalam dunia kerja paksa yang dirancang sedemikian rupa, yang berat, sehingga membuat para wanita yang terlalu kelelahan bekerja di lahan tanam paksa di mana hal itu mengganggu kesuburan rahim mereka. Akibat lebih lanjut dari itu adalah pada gilirannya selanjutnya mempengaruhi angka kelahiran dan pertumbuhan penduduk.

Bab II

Biografi Para Kesatria Pejuang: Islamophobia dan Anti-Kolonial

Sadumuk bathuk, sanyari bumi ditohi tekan pati

(Sejari sekepala, sejengkal tanah dipertahankan sampai mati)
Falsafah Jawa, dianut Pangeran Diponegoro

Pengantar

Pada bab ini akan disajikan biografi sosial para tokoh utama Islam pada fase sebelum mereka diasingkan di Kampung Jawa Tondano. Nama-nama tokoh tidak hendak dihadirkan secara alfabetis juga tidak secara kronologis, tetapi secara kategoris. Melihat tipikalnya, para tokoh yang dijatuhi hukuman dengan cara diasingkan ke Kampung Jawa Tondano dapat dikategorikan menjadi dua. Pertama, mereka yang dianggap mengganggu keamanan dengan membuat onar, kerusuhan, pemberontakan dan bahkan peperangan. Kedua, memicu keresahan pejabat kolonial Belanda karena paham dan artikulasi pemikiran keagamaannya dinilai tidak sejalan dengan apa yang dikehendaki pemerintah kolonial Belanda, lalu diperoleh tanda-tanda membesarnya popularitas dan pengaruh dari sikap oposisionalnya terhadap pemerintah kolonial. Karakter pemikiran keagamaan seperti ini saat bertemu dengan akar dan jaringan sosial yang kuat dan luas dianggap berbahaya, sangat potensial digunakan untuk menyerang atau mengganggu kepentingan pemerin-

tah kolonial. Para tokoh-tokoh yang akan dibahas di bawah ini termasuk di dalam dua kategori di atas.

Para tokoh kesatria pejuang Muslim yang diasingkan di Kampung Jawa Tondano, Minahasa, memiliki masalah hukum yang sama, mengalami nasib yang sama, dan sama-sama menempuh perjuangan menentang Belanda dengan perang atau sikap oposisi terbuka. Pihak yang kalah perang atau lemah akan ditangkap karena dianggap meresahkan, kemudian menjadi tawanan, dan sebagian diasingkan ke wilayah yang sangat jauh dari kampung halaman tempat mereka lahir. Tujuannya adalah agar mereka tercerabut dari akar kultural dan renggang dari jaringan sosialnya. Meskipun mereka memiliki latar belakang belakang etnis dan kasus yang berbeda-beda, keseluruhan tokoh-tokoh kesatria pejuang yang diasingkan tersebut adalah tokoh Muslim terkemuka di daerahnya masing-masing. Mereka memiliki kedudukan terhormat, mulai dari sultan atau raja, pejabat tinggi kesultanan, pangeran, ulama, kyai, imam hingga pemimpin tarekat. Sebagian tokoh memiliki pengaruh besar, tentu mempunyai kekuatan jaringan luas, dan mengakar, yang memberi mereka sumber-sumber massa pendukung yang kuat. Dengan modal kekuatan pengaruh itu, mereka melancarkan perlawanan militia secara terbuka terhadap Belanda, atau menyerang dengan narasi dan bentuk perlawanan yang paling lemah sekurang-kurangnya adalah mengambil sikap non-kooperatif terhadapnya. Sementara sebagian dari mereka menggunakan karya tulis dan ceramah-ceramahnya sebagai senjata untuk melancarkan perlawanan. Bahaya perlawanan yang dibangun melalui wacana keagamaan, baik melalui media ceramah maupun melalui karya tulis juga tidak kalah membahayakan, karena ujung-ujungnya mempertanyakan legitimasi kewenangan mereka memerintah dan hal itu dapat meruntuhkan wibawa pemerintah. Para tokoh yang disebut terakhir ini, di samping para tokoh lain yang tidak diulas di sini, memiliki riwayat cemerlang sebagai penulis yang sangat produktif, dan menggunakan kekuatan tulisannya untuk melawan Belanda. Senjata ini tidak kalah bahayanya dengan perlawanan bersenjata. Perlawanan para tokoh-tokoh kesatria pejuang Islam itu diakibatkan oleh monopoli da-

gang dan represi pejabat kolonial Belanda, sehingga dengan demikian, tentu saja perjuangan mereka bukan semata-mata dipicu oleh faktor keagamaan tetapi juga faktor ekonomi dan harga diri, yang dibumbui oleh prasangka dan phobia. Faktor-faktor itulah yang membuat hubungan keduanya disebut Steenbrink (1995) sebagai "kawan dalam pertikaian".

Wardiah (2014: 85-92) menulis terjalin hubungan yang terjaga antara masyarakat di Kampung Jawa Tondano dengan penduduk Minahasa. Oleh karena itu, mempertimbangkan keragaman latar belakang para tokoh, pembahasan mereka di dalam bab ini dikategorisasikan menjadi dua sub tema penting. Yang pertama akan mengupas riwayat pergolakan, sementara yang kedua tentang biografi sosial intelektual mereka. Mereka-mereka yang namanya dijadikan bahasan di dalam sub bab ini, tidak berarti antara satu tokoh dengan tokoh lain saling mengenal atau terkait dengan peristiwa yang sama, namun lebih sebagai cara yang mudah menyajikan analisis sehingga mudah dicerna oleh pembaca. Dalam sebuah tanda waktu, di mana peristiwa itu merupakan bagian dari tonggak-tonggak sejarah perjalanan bangsa, harus ada studi lebih berkelanjutan secara seksama. Pertimbangan lain adalah untuk menunjukkan kepada pembaca bahwa terdapat keragaman dari para tokoh tersebut, terkait dengan senjata dan media apa yang mereka mainkan di dalam melakukan perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda.

Carey (1981, 2007, 2014a; 2014c), Babcock (1989a: 33-34), adalah para penulis yang telah memberi sumbangan ekstensif terhadap tokoh-tokoh ini, kemudian diikuti Pulukadang (2017) dan Kembuan (2016), Syahid (2017b: 555-616), demikian juga Fadlan (2015a: 97-119). Karya-karya mereka menjadi rujukan penting dalam menulis biografi sosial, budaya, politik dan intelektual bab ini. Sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya, pembahasan tentang Diponegoro dengan berbagai karya yang sangat monumental, sumbangan memoar Nahuys (1835a, 1835b, 1836a, 1836b) dan berbagai karya Carey (1974, 1981, 1987, 1986, 2008, 2014a, 2014b, 2014c, 2015) sungguh membuat mudah bagi kami para penulis selanjutnya untuk menyajikan analisis, baik yang bersentuhan langsung maupun yang tidak bersentuhan langsung dengan

tokoh-tokoh yang dibahas di dalam buku ini. Posisi Babcock (1981a, 1981b, 1989a; 1989b), Fadlan (2015a; 2015b), Kembuan (2016a), Pulukadang (2017), dan Syahid (2017b) menjadi kunci penanda eksplorasi narasi dalam bab ini, dikombinasikan dengan berbagai sumber otoritatif lain guna memperluas sekaligus dapat difungsikan sebagai konteksnya.

Kembuan (2016a) yang di dalam tesis masternya, juga pada sebagian tesisnya yang kemudian diterbitkan secara terpisah menjadi sebuah buku, telah terlebih dahulu dengan baik menyajikan biografi tokoh-tokoh yang diasingkan di Tondano pada antara 1830 hingga 1901. Kembuan (2016a) menyebut secara jelas nama-nama berdasarkan tahun kedatangan mereka di kampung Jawa itu. Mereka adalah Kyai Modjo dan 63 pengikutnya, para punakawan Diponegoro, Kyai Hasan Maolani dari Kuningan, Pangeran Suryaningrat dan Pangeran Ronggo Danupoyo dari Surakarta, Raden Syarif Abdullah Assegaff dari Palembang, Abdul Gani Ningkeula atau Haji Saparua, Pangeran Perbatasari, dan para jawara – yang diduga para tawanan dari Pemberontakan Banten 1888. Meskipun demikian, memoar Nahuys (1835b: 7-10 dan 499-502) sebagai telah disinggung pada bab sebelumnya menyatakan bahwa mereka barangkali justru terlibat di dalam pemberontakan Mas Djakaria - para kesatria pejuang dari Padang, dan Tuanku Muhammad Bate dari Aceh, di mana tokoh-tokoh alpa dibahas. Baik pada naskah tesisnya maupun pada bukunya, Kembuan (2016b) tidak menyinggung secara ekstensif nama tokoh yang diasingkan di Minahasa seperti Tuanku Imam Bonjol. Para tokoh terakhir ini dibahas Syahid (2017b) dalam artikelnya, sekaligus mendudukkan pemahaman pandangan dunia keagamaan Islam yang mereka anut sekaligus mengilhami jalan pikiran dan pilihan tindakan dan perjuangannya. Pada umumnya, tokoh-tokoh yang hendak dibahas ini menjadi tokoh sentral di dalam permainan pada medan kuasa di berbagai peristiwa bersejarah sejarah penting di tanah air.

Nama-nama mereka ditulis di dalam pada bab ini dibalut dengan narasi yang berimbang dan dihadirkan dengan baik secara sinkronis maupun diakronis untuk mendudukkan tokoh-tokoh tersebut di berbagai peristiwa bersejarah itu. Kehadiran mereka terkait dengan tokoh yang

sangat mencolok atau dikaitkan dengan peristiwa besar yang sangat monumental Nusantara. Guna memudahkan kita memahami duduk persoalan yang sebenarnya, tokoh-tokoh di atas dihadirkan dengan pembahasan yang dikategorikan pada sub tema. Pertama, biografi tokoh-tokoh yang diasingkan karena perlawanan bersenjata mereka. Kedua, biografi tokoh-tokoh yang diasingkan karena pemikiran dan jaringan sosialnya dipandang membahayakan keamanan dan ketertiban. Ketiga, jalan pikiran dan pandangan dunia yang mempengaruhi respon pemerintah kolonial Belanda terhadap mereka.

Biografi Para Kesatria Perlawanan Bersenjata

Para tokoh kesatria pejuang umat Islam yang dikategorikan melakukan perlawanan bersenjata yang akan dihadirkan pada sub bab ini adalah Diponegoro sendiri, lalu Kyai Modjo, Tuanku Imam Bonjol, Pangeran Suryadiningrat dan Pangeran Ronggo Danupoyo, lalu Raden Syarif Abdullah Assegaff, kemudian Pangeran Perbatasari, Imam Bondjol, Tuanku Muhamad Batee, dan para Jawara dari Banten, yang terdiri dari Banten seperti Tubagus Abusalam, Abdul Rasjid, dan Abdul Wahid.

Pangeran Diponegoro

Meski tidak terlalu tepat, membahas Diponegoro di dalam Perang Jawa dapat juga dipengaruhi dalam konteks konflik kepentingan antara Inggris dan Belanda, yang menurut Easton (1964: 25) menguasai rute perdagangan laut di seluruh jalur yang membentang dari Asia Tenggara ke Eropa. Persaingan kedua negara kolonial itu sebenarnya dimulai sejak abad ke-17 dan ke-18 di Timur Jauh dan India yang menurut pandangan keduanya secara ekonomi sangat menguntungkan. Lantaran terdesak Belanda meninggalkan kawasan itu dan pergi menyingkir ke Timur dengan menguasai pusat-pusat perdagangan seperti Ceylon, Malaya dan Indonesia. Tidak berhenti sampai di India, Inggris rupanya terus mengincar kepentingan komersial di jalur Semenanjung Malaya, dan harus bersaing dengan Portugis. Karena memenangkan persaingan perebutan wilayah dan jalur dagang laut dalam Perang Inggris-Spanyol

atau *Anglo-Spanish War* antara 1585-1604, Inggris dalam fase-fase abad selanjutnya selalu percaya diri jika harus berhadapan dengan angkatan laut Portugis dalam konfrontasi militer. Sementara itu, berbarengan dengan Perang Kemerdekaan di Amerika Serikat (19 April 1775–3 September 1783) dan Perang Napoleon (18 Mei 1803-20 November 1815), pada saat itu pula persaingan Belanda dengan Inggris berkembang menjadi perang terbuka, hingga kemudian Inggris benar-benar merebut Ceylon, Malaya dan Jakarta dari Belanda sejak 26 Agustus 1811. Sekitar 4 tahun kemudian, pada 13 Agustus 1814 Inggris sebenarnya telah mulai menyerahkan Batavia dan Bangka pada Belanda, namun konflik keduanya baru benar-benar berakhir pada 1824 dengan ditandatanganinya *Anglo-Ducth Treaty of 1824*. Dengan perjanjian itu, Inggris tetap menguasai Ceylon dan Malaka, termasuk Singapura dan Malaysia, sementara Belanda menguasai Indonesia.

Perang Jawa yang dimulai pada Juli 1825 itu berarti Belanda baru satu tahun melakukan konsolidasi kekuasaannya atas Indonesia pasca perjanjian dengan Inggris. Seluruh wilayah Indonesia dapat sepenuhnya dikuasai secara militer oleh Belanda pada 1904. Oleh karena itu, jika pembahasan bab buku ini dimulai pada paruh pertama abad ke-19 di Jawa, tentu dimulai dengan kehadiran tokoh Diponegoro dalam Perang Jawa, yang dapat diletakkan di dalam konteks konsolidasi kekuasaan Belanda di Indonesia tersebut. Ulasan lebih lanjut tentang siapa tokoh pertama dan paling menonjol di antara tokoh-tokoh kesatria pejuang Islam yang diasingkan tersebut, maka banyak sumber menyebutkan bahwa Diponegoro merupakan tokoh utamanya. Carey (1981, 2008, 2014a, 2014b, 2014c) menulis dengan sangat ekstensif tentang tokoh ini.

Diponegoro masa kecilnya bernama Mustahar, lahir pada 11 Nopember 1785 sebagai putera tertua Sultan Hamengkubuwono ke-III dengan Raden Ajeng Mangkarawati. Sebagaimana telah disinggung dibagian lain, ibu Diponegoro merupakan *garwo ampeyan* (selir) yang berasal dari Pacitan. Menyadari bukan putera mahkota, ia menolak keinginan ayahnya, Sultan Hamengkubuwono ke-III yang menginginkannya sebagai penggantinya menjadi sultan di kemudian hari. Demikian

juga saat Residen Belanda di Yogyakarta, A. M. Th. de Salis (menjabat 1822-1823), menginformasikan kepadanya tentang siapa sultan Yogyakarta berikutnya yang menurut Diponegoro sebaiknya diusulkan de Salis untuk mendapat persetujuan Direktur Jenderal Belanda. Kepada de Salis, tulis der Kroef (1949: 428), Diponegoro menjawab bahwa ia ingin hidup lebih sebagai "pandita dan santri". Berdasarkan *Babad Diponegoro* dan *Babad Kedung Kebo* karya Tjakranegara (1840: 154), Bupati Purworejo I, Forrester (1971) menulis, bahwa pandita adalah seseorang yang menekuni ilmu ketuhanan, sementara santri merupakan sebutan bagi murid yang khusus mempelajari ilmu agama di lingkungan tertentu yang disebut pesantren. Penolakan sebagai sultan, baik kepada ayahnya maupun kepada de Salis, perasaan Diponegoro tetap getir dan kecewa atas nasibnya. Perasaan itu semakin mendalam, meskipun disimpan di dalam hati, meskipun kemudian dipercaya sebagai pendamping Sultan Hamengkubuwono ke-IV dalam bidang pemerintahan dan manajemen kerajaan bersama sang paman, Pangeran Mangkubumi.

Lebih lanjut van der Kroef (1949: 425-427) menulis sang pangeran kemudian lebih sibuk menenggelamkan diri di dalam kegiatan keagamaan, semedi, untuk mencari kesejatian diri, dibanding mengurusi urusan kerajaan. Pada saat ia lahir dan besar, Jawa berada di dalam suasana turbulensi politik, karena di samping Belanda, Inggris pernah merebut wilayah ini dari Belanda antara 1811-1816. Perang Jawa meletus di antara penyebabnya adalah Belanda terlalu masuk ikut campur tangan di dalam urusan kerajaan, bahkan sampai seperti turut menentukan suksesi kepemimpinan raja, menurunnya praktik dan semangat keislaman di lingkungan istana di bawah Sultan Hamengkubowono ke-IV, intrik internal kesultanan yang pro-Belanda, dan konflik lahan petani saat pembangunan jalan yang menghubungkan antara Yogyakarta – Magelang yang sedianya melewati daerah Muntilan, namun kemudian jalurnya dibelokkan sedemikian rupa sehingga melewati pagar sebelah timur wilayah Tegalrejo.

Alasan terkait dengan Islam yang membuat Perang Jawa meletus adalah karena ia risau dengan lemahnya pemahaman, praktik, komit-

men dan gairah keislaman di Jawa, juga di lingkungan dalam kesultanan sendiri. Karena itu dia menginginkan "Islam yang murni" diterapkan. Lebih dari itu, Dumadi (1986: 43) menulis bahwa faktor kolonisasi oleh Inggris dan Belanda yang merusak tananan ekonomi dan etika tata krama di kesultanan, menyengsarakan kehidupan rakyat, rasa kekecewaan dan sakit hati berkepanjangan akibat dari keputusan politik Belanda dalam pengangkatan Sultan Hamengkubuwono ke-IV, konflik internal kerajaan antara yang pro dengan yang kotra dengan Belanda dan Inggris, dan sentimen agama adalah beberapa penjelasan besar yang sejatinya rumit dari persoalan yang lebih kompleks lagi yang terakumulasi sehingga sebagai pemicu bagi meletusnya Perang Jawa. Di samping tentu berbarengan dengan meluasnya keprihatinan atas kondisi rakyat, keinginan untuk meninggikan marwah agama Islam, dan kharisma atas kebangsawanan Diponegoro membuatnya mudah memperoleh dukungan luas dari kalangan aristokrat dan kaum santri. Memoar Nahuys (1835b: 493-496) menyebut berdasarkan laporan resmi Letnan Jenderal van Geen kepada Gubernur Jenderal Belanda, Magelang, 11 Desember 1827 diperoleh informasi bahwa Perang Diponegoro didukung para pangeran dan tumenggung, yang daftar nama-namanya disebut Nahuys (1835b: 496-498) secara jelas dan terperinci. Carey (2016) menyebut, turut bergabung juga sekitar 112 kyai, 31 haji, serta 15 syeikh dan 18 pengatur agama seperti penghulu, modin, khatib, juru kunci, dll., lalu 15 guru mengaji, serta 3 santri wanita.

Jika kembali ke memoar Nahuys (1835b: 89-94) narasi yang didasarkan pada laporan resmi Letnan Jenderal De Kock kepada Komisaris Jenderal, dari Surakarta, pada 23 Februari 1828 disebutkan bahwa hingga 23 Desember 1827 Diponegoro masih di Kulonprogo. Besar kemungkinan ia berada di Gua Selarong, Bantul, markas komandonya dengan kekuatan sekitar 600 orang lasykar. Namun lasykarnya dengan jumlah kekuatan sekitar 200 orang selalu bergerak ke berbagai wilayah. Kapten van Grieshiem dari Ngawi melaporkan pada 25 Desember 1827 Diponegoro, bersama 3 pangeran dan tumenggung dengan kekuatan sekitar 300-1000 orang lasykar bergerak menuju Pajang, Surakarta. Disetiap

perjalanan, memoar Nahuys (1835b: 3-4) menyebut bahwa berdasarkan laporan resmi Letnan Jenderal De Kock kepada Gubernur Jenderal, dari Surakarta, pada 25 Desember 1827, lasykar ini atau lasykar Diponegoro lain selalu memicu timbulnya kerawanan sosial dan gangguan keamanan karena itu mereka selalu diikuti dan dihadang pasukan Belanda. Namun demikian, dilaporkan bahwa wilayah Pekalongan, Kretek, Segalo, Wonosobo, Semarang, Yogyakarta, Rembang, Bancar dan Ngawi sendiri secara umum dalam kondisi aman.

Konsolidasi pasukan kerap dilakukan tidak langsung oleh Diponegoro sendiri, atau melalui orang kepercayaannya. Memoar Nahuys (1836a: 84-85) berdasarkan surat resmi kontroler Belanda J. Persyn, yang dilaporkan dari Magelang, 14 Februari 1828 menyebutkan bahwa antara 1-9 Februari 1928 dilaporkan Pangeran Aria Koesoema Yoedha dari Kesultanan Surakarta, mengumpulkan kepala desa dari Surakarta hingga Yogyakarta di Bagelen, Purworejo. Sebanyak sekitar 71 dari ratusan kepala desa hadir. Terkumpul sekitar 952 orang pria, siap menjadi lasykar terlatih. Diponegoro sendiri tidak hadir dalam kesempatan itu. Dia berada di Desa Pendemna, dekat Banyumening, berbatasan dengan Tegal Rejo. Carey (2004) melihat peta dukungan kaum abangan, sama dengan luasnya peta dukungan kaum santri sebagaimana disebutkan di atas berasal dari berbagai daerah seperti Bagelen Purworejo, Kedu, Mataram, Pajang, Madiun dan Ponorogo. Dukungan dari para ulama di wilayah tersebut, antara lain, seperti Kyai Taftajani, Kyai Mlangi, Kyai Kwaron, dan Kyai Modjo, tokoh-tokoh agama dari Desa Baderan dan Mojo, Tegalrejo, Boyolali, dekat Surakarta. Pangeran Dipongoro secara khusus meminta tokoh yang disebur terakhir ini untuk merumuskan pengembangan strategi perangnya agar sesuai dengan ajaran Islam yang benar.

Rumusan perang yang dimaksud adalah dengan mengusung narasi Islam murni itu adalah rumusan yang betul-betul mengikuti perintah al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad S.A.W, melakukan dakwah dengan cara memberdayakan, mengembangkan, melaksanakan hukum Islam dengan sungguh-sungguh, lebih menghendaki tujuan akhirat da-

ripada kepentingan dunia, menghentikan perbuatan-perbuatan di luar *syara'* (syari'at), dan terakhir – jika dakwah Islam telah lestari – akan menunaikan ibadah haji. Rumusan Islam murni itu kemudian menjadi lima janji P Diponegoro sehingga Kyai Modjo, para ulama, dan para santri dari Pajang, dan sejumlah 15 dari 19 pangeran dari Kesultanan Yogyakarta bergabung dalam Perang Jawa (1825-1830). Menurut Carey (2015), Kyai Modjo merupakan unsur santri yang mengobarkan fanatisme agama untuk membangkitkan perang. Menggunakan doktrin agama Islam, Perang Jawa itu dia sebut sebagai perang sabil melawan Belanda sebagai penjajah dan patron ekonominya, melawan Cina yang kafir dan melawan orang murtad, yakni pribumi yang memihak Belanda. Oleh sebab itu Perang Jawa juga memicu gelombang sentimen anti Cina atau Sinofobia di seputaran Yogyakarta – Surakarta, Jawa, karena berbagai penjelasan, antara lain, karena ekonomi, perdagangan, stratifikasi sosial, pertentangan kelas, hingga klenik dan candu.

Carey (2010: 740) menyebut bahwa melalui kegiatan dzikir, shalawat, pengajian, dll., Diponegoro dan para ulama itu melakukan konsolidasi untuk mobilisasi kekuatan perang. Pada periode itu, Djamhari (2014: 30) menulis masyarakat Jawa disebut Diponegoro identik dengan masa jahiliyah pra-Islam yang belum tunduk pada keimanan, dan dia terpanggil untuk mengubahnya menjadi masyarakat Islami sesuai dengan tuntunan Rasul. Menyusun masyarakat baru dalam sebuah wadah yang disebut sebagai *bilad* (negara) Islam dapat dicapai melalui perang sabil melawan Belanda yang dikategorikan sebagai kaum kafir dan mereka yang mendukungnya yang disebutnya sebagai murtad itu. Perang suci itu, menurut Carey (2010: 740), dikobarkan dengan strategi menyatupadukan antara kekuatan faham kembar: nasionalisme dan Islam. Hal itu juga dimaksudkan sebagai strategi memperluas basis dukungan luas masyarakat dari kalangan apa yang disebut sebagai kelompok – meski kemudian istilah dikotomis ini dikritik - abangan dan Islam taat. Diponegoro dan para kesatria pejuangnya menyebut diri mereka sebagai *wong Islam* (orang Islam) sebagai identifikasi diri sebagai pihak yang benar, sebaliknya mereka menyebut Belanda dan Eropa lainnya sebagai *kafir*

laknatullah; orang tidak beriman atau ingkar sehingga dilaknat Tuhan, sementara mereka yang memihak Belanda dikategorikan sebagai *kafir murtad*, sebagai orang yang keluar dari agama Islam yang dipeluknya.

Pertanyaan selanjutnya, dari mana sumber Diponegoro mendapatkan ide dan pandangan dunia tentang perang sabil bahkan kemudian mengadopsi istilah-istilah tersebut dalam memperkaya narasi perangnya? Pertama-tama, dapat dipastikan bahwa Diponegoro merupakan seorang pangeran sekaligus seorang Muslim yang saleh dan taat. Meskipun ia bukan masuk kategori tokoh Muslim yang memahami agama secara mendalam, namun beberapa pandangan dan pemikirannya dapat diklasifikasikan sebagai seorang pembaharu Muslim ortodoks yang hendak mengajarkan ajaran Islam yang murni dan prakteknya di Jawa. Sehingga sekiranya dia ditakdirkan menjadi *panotogomo*, pemimpin khusus di bidang agama, Diponegoro dipastikan akan melaksanakan pandangan reformasi keagamaan itu sebagai sebuah kebijakan kerajaan. Hanya saja kesempatan itu juga tidak mungkin terwujud, karena di dalam tradisi pemikiran politik Islam, menurut Al-Mawardi (1298 A.H.: 3-4) misalnya, yang juga diadopsi di tanah Jawa hingga kini, antara penguasa dunia yang sekular dengan pengausa agama (*panotogomo*) menyatu dalam kedudukan Sultan. Hambatan lain adalah, Tjakranegara (1840) menulis, sikap Diponegoro setelah tinggal di Tegalrejo, ia sedapat mungkin tidak menjalin hubungan dan menghindari kontak lebih lanjut dengan kerabatnya di istana. Ia hanya menggunakan tanah miliknya di Tegalrejo untuk kegiatan keagamaan, sambil mengisi hari-harinya dengan tekun dan giat membaca karya-karya teologis dan sejarah para penguasa besar Arab yang berbentuk epos (van der Kroef, 1949: 430). Menurut Tjakranegara (1840: 160) hanya sesekali saja dia terlihat hadir di istana dan hanya mengunjungi keponakannya yang masih kecil, Manol, yang kelak menjadi Sultan Hamengkubuwono ke-IV. Kabar yang ”dia gunakan kesempatan untuk berlutut di depannya sambil membelai rambutnya, sementara air matanya tergenang di kelopak matanya”.

Menurut Carey (2017), inspirasi dari berbagai epos kepahlawanan dari para pemimpin Arab dibenak Diponegoro dikapitalisasi dan

distrukturisasi oleh Sentot Prawirodirjo (1807-17 April 1855). Tokoh terakhir ini menjadi arsitek perang sehingga menjadi inspirasi bagi pembentukan lasykar perang dengan mengadopsi elemen-elemen kunci militer Kesultanan Turki, di mana susunan stuktur militernya juga sebagai strategi perang. Sentot Prawirdirjo sendiri terhitung masih merupakan ipar Diponegoro, karena ia merupakan saudara laki-laki beda ibu dari Raden Ajeng Maduretno, Puteri Raden Rangga Prawiradirjo III. Nama terakhir ini merupakan satu dari 9 istri yang pernah dinikahi secara resmi oleh Diponegoro di sepanjang hidupnya. Carey (2017) yang menulis berdasarkan sumber *Babad Kedung Kebo* karya Tjakranegara I menyebut bahwa sang pangeran yang memimpin Perang Jawa dan memiliki 9 istri dalam hidupnya ini sebenarnya tidak rupawan, tidak juga memiliki stamina seksual yang baik, namun kemungkinan besar karena sisi kharismanya yang mempesona daya tarik untuk memikat hati wanita. Diponegoro, menurut Tjakranegara I dalam *Babad Kedung Kebo* sesungguhnya adalah seseorang yang hebat, namun memiliki kelemahan fatal: ambisi dan angkuh. Maklum saja, nada *ad hominem* Tjakranegara I dalam *Babad Kedung Kebo* ini ditulis oleh musuh bebuyutan Diponegoro dan salah satu kalangan aristokrat Jawa yang diangkat derajatnya menjadi seorang aristokrat setelah memihak Belanda, Raden Adipati Tjakranegara I, Bupati Purworejo pasca Perang Jawa (menjabat 1831-1856). Dalam menulis, Tjakranegara I dibantu oleh Basah Pangalasan, mantan Panglima Diponegoro di Bagelen, Purworejo. Karya Tjakranegara I itu dapat dianggap sebagai versi lain yang berseberangan dari perspektif naskah yang narasi *Babad Diponegoro*, outobiografi Diponegoro yang ditulis selama pengasingannya di Manado dan Makassar. Bagi Belanda, *Babad Kedung Kebo* karya Tjakranegara I ini lebih dianggap memiliki nilai sejarah dibandingkan dengan *Babad Diponegoro* karya Diponegoro yang dia tulis selama pengasingan di Manado. Oleh karena bersifat "independen", tidak bersesuaian dengan kepentingan Belanda, maka karya terakhir ini setelah melalui perdebatan sengit antar ilmuwan Belanda mulai 1864 hingga 1976, kemudian diputuskan bahwa *Babad Diponegoro* tidak bernilai secara sejarah.

Selanjutnya, gelar *ali basha*, gelar tertinggi militer pada Kesultanan Turki disematkan kepada Sentot Prawirdirjo – yang mengenyam langsung pelatihan militer di Kesultanan Turki. Kedudukan Sentot sendiri dalam struktur militer lasykar Diponegoro adalah seorang panglima perang, dengan gelar lengkap: Pangeran Sentot Prawiradirjo yang biasa dijuluki *Sentot Ali Basha* atau *Sentot Ali Pasha*; sementara nama-nama pasukan Janisari Turki lain diadopsi untuk nama para pengawal dan kesatuan elitnya. Nama lasykar Barjumungah dari Turki yang beranggotakan para ulama juga adopsi bagi para kyai dan ulama pendukungnya, mengenakan julukan *sultan* untuk pemimpin tertingginya, yakni Diponegoro sendiri. Ia juga mengganti nama Diponegoro dengan Abdul Hamid – nama khalifah Turki Abdul Hamid sebagai gelarnya, sehingga namanya menjadi Sultan Abdul Hamid Herucokro Kabirul Mukminin Sayyidin Panotogomo (Djamhari, 2014: 31; Santoso dan Soimin, 2016: 158-169). Djamhari (2014: 38) lebih lanjut menulis, di dalam surat-surat resmi dengan menggunakan huruf Arab beraksara *Pegon*, Diponegoro menyebut dirinya: "Sultan Abdul Hamid Herucokro Kabirul Mukminin Sayyidin Panotogomo [….] Rasulullah S.A.W ing Tanah Jawi". Lebih lanjut menurut Djamhari (2014: 37), Diponegoro kemudian mengenakan pakaian jubah serba putih, pakaian kebesarannya sebagai seorang sultan. Jubah putih itu untuk menggambarkan sebagai seorang sultan Muslim yang taat yang dalam pemikiran keagamaan dia lebih mengarah pada sufi Jawa Islam, meskipun ia tetap seorang Jawa dalam tutur dengan *kromo inggil* (Bahasa Jawa halus tingkat tinggi) dan *gaman* (senjata) keris.

Menurut van der Kroef (1949: 432), Diponegoro (1983) dalam *Babad Diponegoro* menulis sendiri bahwa beberapa saat menjelang Perang Jawa meletus, terjadi percakapan di tengah siang setelah shalat dzuhur antara Djajamoestapa, abdi Diponegoro, dengan Kyai Balad. Djajamoestapa bercerita bahwa dia mengunjungi makam Sultan Agung Adi Prabu Hanyakrakusuma (1593-1645), Raja Mataram yang memerintah antara 1613-1645 untuk mencari *wangsit* (ilham) dari kekuatan adikodrati. Pagi hari itu waktu sudah menunjukkan masuk sholat dhuha, Djajamoesta-

pa mengambil tempat duduk pada posisi di kaki makam, untuk berdoa. Setelah membersihkan makam Sultan Agung dari semak-semak, ilalang dan dedaunan, ia kemudian melakukan sholat dhuha. Usai menunaikan shalat dhuha, dia tiba-tiba melihat ada tanda merah sebesar piring pada tirai di arah pintu masuk makam Sultan Agung. Dengan hati terpana Djajamoestapa kemudian bertanya kepada Kyai Balad: ”perlambang apa ini? Tanda merah darah sebesar piring di tengah-tengah tirai makam Sultan Agung? Akan berapa lama tanda merah darah itu di sana?”. Kyai Balad menjawab: “saya juga terkesima dengan kejadian itu. Kemarin tidak ada tanda merah darah itu di sana. Ini adalah pertanda dari Gusti Allah bahwa akan ada banyak sekali darah tumpah di tengah-tengah Tanah Jawa. Ini adalah pertanda ghaib bahwa perang akan meletus. Ini adalah takdir Gusti Alllah sedangkan takdir Tuhan itu tidak bisa diubah” (van der Kroef, 1949: 432-433).

Lebih lanjut van der Kroef (1949: 433) menulis bahwa cerita misteri yang memiliki kandungan *nubuwat* seperti di atas kemudian menyebar ke seluruh negeri Yogyakarta. Nama Diponegoro disebut-sebut menjadi buah bibir di tengah-tengah masyarakat. Dapat saja, di tengah-tengah massa tak terpelajar, cerita misteri demikian akan mendatangkan decak kagum, bahwa Diponegoro merupakan seorang pemimpin besar dengan misi agama yang dinanti-nantikan selama ini. Kebiasaannya bertapa, tirakat dan meditasi membuat seluruh negeri memandang takjub dan mengagungkannya. Cerita lain yang legendaris adalah di dalam kebiasaan bermeditasi itu tersiar berita bahwa Diponegoro dapat berjumpa dengan Ratu Pantai Selatan Jawa, Nyai Roro Kidul. Pada saat meditasi dengan duduk bersila di atas batu, punggungnya bersandar pada dinding sesaat kemudian mendengar suara tanpa rupa: ”ubah namamu menjadi Abd al-’Arif, hamba Tuhan Yang Maha Tahu. Aku beritahu kamu bahwa dalam tiga tahun Keraton Yogyakarta akan hancur lebur. Itu adalah takdir Gusti Allah. Kamu ditakdirkan Gusti Allah sebagai orang yang harus bertindak. Sebagai tandanya aku beri kamu sebilah keris, namanya Saroetana”. Begitu pecah perang, van der Kroef (1949: 433-434) menulis bahwa Diponegoro diceritakan selalu mendapat perlindungan Nyai

Roro Kidul, keris itu membuat sang pangeran menjadi makhluk tidak kasat mata oleh musuh di medan perang. Diceritakan pula bahwa ia kerap mendengar bisikan suara tanpa tampak rupa dan wujud fisik untuk "memegang teguh pedang keimanan untuk membalas dendam dengan menjadi penguasa sekaligus imam besar Jawa, guna memulihkan marwah dan martabat Islam sebagai kepercayaan para penguasa dahulu kala" sebagaimana berlangsung di era Mataram.

Fase selanjutnya, menurut Carey (2010: 741) kemudian sejarah mencatat Diponegoro memimpin Perang Jawa. Apakah semua mitologi dan legenda di atas terbukti? Tidak dapat dipastikan benar, hanya saja, dampak ekologis, ekonomis, dan demografisnya sangat signifikan. Begitu perang usai, penduduk Yogyakarta menyusut tinggal separuh. Kesultanan hancur dan ekonomi berantakan. Tentara Belanda tewas sekitar 7.000 orang, pasukan Jawa sekitar 8.000 orang dan sekitar 200.000 orang Jawa meninggal dunia. Frekwensi, intensitas dan skala perang menurun pertama-tama karena perpecahan pendapat antara Diponegoro dan Kyai Modjo tentang tujuan perang. Perpecahan itu membuat Kyai Modjo yang lebih cenderung pada paham ortodoksi Islam itu dan kaum santri lain pengikutnya, pada akhirnya memilih berhenti meneruskan perjuangan dengan cara perang pasca konflik dengan Diponegoro. Tanda-tanda kecenderungan ortodoksi ini terlihat, pada sebuah kasus yang disebut Nahuys (1835a: 226; 1836b: 194-196) dan Carey (2008), di mana Diponegoro dan Kyai Modjo berselisih paham tentang apa tujuan perang sebenarnya. Dalam perdebatan keduanya kemudian terkuak bahwa ternyata Diponegoro dianggap Kyai Modjo sejak awal tidak sungguh-sungguh ingin memperjuangkan pemerintahan Islam, tetapi hanya sebuah kerajaan baru di Jawa. Lantaran perbedaan paham itu akhirnya keduanya memilih jalan perjuangan yang berbeda. Namun demikian, harus segera dicatat bahwa varian paham keagamaan ini yang dipersepsikan keras, tegas, dan cenderung anti kompromi, ternyata tidak menghalangi mereka untuk tetap menjalin komunikasi untuk negosiasi dengan para pejabat kolonial Belanda.

Buntut perseteruan itu, Diponegoro mencopot posisi dan kewenangan Kyai Modjo sebagai komandan militer, hanya pemimpin agama saja. Kyai Modjo menerima keputusan itu, namun ia meminta kepada Diponegoro sebuah pasukan untuk perangnya secara mandiri. Diponegoro kemudian memberi Kyai Modjo sekitar 500 lasykar terbaiknya, yang juga terdiri dari orang-orang Muslim yang saleh dan taat. Dengan bala lasykar itu, Kyai Modjo meneruskan perjuangan perang sabil itu sebagaimana diniatkan sejak awal. Dengan arah pikiran ini, sehingga tidak diketahui dari mana asal-usulnya, dan apa motivasi Kyai Modjo sehingga kemudian tiba-tiba berubah pikiran dan memutuskan untuk menjalin kontak dengan mengajak Jenderal de Kock untuk berunding. Awalnya Jenderal de Kock tidak menyadari bahwa ajakan berunding itu merupakan inisiatif Kyai Modjo sendiri, yang saat itu tidak lagi harus tanpa konsultasi dan persetujuan Diponegoro. Jenderal de Kock juga tidak mengetahui secara pasti peristiwa perpecahan antara Diponegoro dengan Kyai Modjo. Tentu saja perpecahan itu justru membuat kekuatan Kyai Modjo lemah, sehingga ia dengan sekitar 500 orang pengikutnya ditangkap oleh satu detasemen militer Belanda pada 16 Nopember 1828 di Desa Kembang Arum, Turi, Sleman, sebelah utara kota Yogyakarta. Dalam suratnya kepada Diponegoro dan Sentot Prawirodirjo, Kyai Modjo menulis bahwa tindakannya itu semata-mata sebagai inisiatif yang bertujuan untuk menghentikan permusuhan dan peperangan berkelanjutan.

Setelah peristiwa itu, dua orang pimpinan lasykar Diponegoro berpangkat letnan juga menjalin kontak dengan Kolonel Cleerens untuk menyerah dengan meminta pengampunan. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Diponegoro sendiri ditangkap saat perundingan langsung dengan Jenderal de Kock di Magelang, karena sang jenderal marah kehilangan kesabaran terhadap sikap keras Diponegoro padahal saat itu Jenderal de Kock telah memperlakukannya sebagai seorang yang memiliki kedudukan sebagai seorang ”sultan”. Hilang kesabaran, Jenderal de Kock memerintahkan sepasukan tentara mengepung ruang pertemuan dan menangkap sang pangeran (van der Kroef, 1949: 446-448).

Setelah penangkapan Diponegoro itu, Perang Jawa praktis telah berakhir apalagi dengan terus ditangkapnya aktor-aktor pentingnya. Perang dalam skala kecil memang tetap dilancarkan secara sporadis oleh putera-putera Diponegoro yang belum tertangkap, seperti Ki Sadewa atau Bagus Singlon, Dipaningrat, Dipanegoro Anom dan Pangeran Junaid, namun serangan-serangannya tidak banyak membuahkan daya gedor yang canggih. Dari empat putera Diponegoro, Ki Sadewa dan Pangeran Junaid tewas di medan perang, dua sisanya dapat ditangkap kemudian diasingkan ke Ambon.

Tokoh-tokoh perang yang ditangkap itu kemudian dijatuhi hukuman dengan diasingkan ke berbagai daerah Nusantara. Diponegoro sendiri diasingkan ke Ambon, Manado dan terakhir Makassar. Kyai Modjo dan rombongan diasingkan ke Tondano, Minahasa. Sementara itu Sentot Prawirodirjo juga dapat ditangkap, yang kemudian diasingkan ke Padang untuk membantu tentara Belanda pada Perang Paderi. Cerita selanjutnya, menurut versi Belanda, Sentot Prawirodirjo dianggap membelot dan malah mencuri senjata Belanda untuk membantu pihak Perang Paderi. Atas kasus itu, Sentot Prawirodirjo ditarik dari pasukan organik Belanda untuk dikembalikan ke Jawa kemudian diasingkan ke Bengkulu hingga akhir hayatnya. Sementara tentara pribumi yang semula di bawah koordinasi Sentot dikembalikan ke Jawa, dan dimanfaatkan untuk kepentingan Belanda dalam perang-perang yang lain.

Pada 1830 Perang Jawa praktis berakhir. Pada tahun itu, Dell and Olken (2017) dan Aesten (1964) menyebut Gubernur Jenderal Belanda, Johannes van Den Bosch (memerintah antara 1830–1833) mengeluarkan pemberlakuan kebijakan *Cultuurstelsel* (Tanam Paksa). Isi kebijakan ini adalah mewajibkan setiap desa menyisihkan 20% wilayah tanahnya untuk ditanami berbagai komoditi ekspor unggulan yang penting, seperti kopi, tebu, kopra dan nila (tarum) dan lain-lain dengan imbalan pembayaran hasil panen. Komoditi tersebut kemudian dijual kepada perusahaan asing, umumnya Cina peranakan, dengan patokan harga yang ditentukan oleh pemerintah kolonial. Elson (1978: 118), Fasseur (1986: 137-154), Niel (1990; 1996), dan para ahli lain seperti Bosma

(2007: 275-291) menyebut bahwa pembayaran dengan sistem ini tidak sepadan sama sekali dengan besaran nilai pasar sebuah produk atau dengan upaya yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan dari pihak pekebun. Dengan cara ini, pemerintah kolonial Belanda mengambil alih pengelolaan produksi ekspor Jawa setelah pihak pengusaha swasta dianggap gagal melaksanakan kebijakan ini sebelum 1830. Sistem budidaya tanam paksa itu disebut-sebut membawa Jawa ke dalam sistem yang terhubung dengan rute perdagangan dunia, di mana jalur perdagangan dan pelayaran Belanda merupakan mata rantai yang sangat diperlukan untuk menunjang hal itu. Produk dari sistem budidaya diangkut ke Belanda dengan menggunakan kapal-kapal Belanda — di mana hal itu berarti sebuah tugas yang dipercayakan kepada perusahaan semi-nasional, yang dikenal dengan *Nederlandsche Handel-Maatschappij* atau Perusahaan Dagang Belanda — dan dijual di Belanda. Hasil penjualan dari sistem tanam paksa ini melebihi semua harapan yang dicanangkan di awal. Nilai ekspor ke dunia internasional produk dari Jawa sebesar 11,3 juta gulden pada 1830, sedangkan pada 1840, angka ini meningkat tajam hingga mencapai angka 66,1 juta gulden. Berat total ekspor dari Pulau Jawa meningkat tajam pada periode ini, dari angka 36,4 juta kilogram melesat hingga mencapai angka 161,7 juta kilogram. Persentase komoditas ekspor yang ditujukan untuk memenuhi pasar di negeri Belanda sendiri meningkat dari 66% pada 1830 menjadi rata-rata sekitar 83% antara 1841 hingga 1850 dan menjadi lebih dari 90% pada periode setelah 1861.

Kebijakan Tanam Paksa (*Dutch Cultivation System*) yang berlangsung hingga 1870an ini merupakan kebijakan yang memiliki dimensi politik ekonomi dan organisasi sekaligus. Dana keuntungan yang diperoleh dari hasil tanam paksa dan hasil transaksi dagang yang sangat besar dengan diberlakukannya kebijakan tanam paksa oleh digunakan pemerintah kolonial Belanda dikumpulkan untuk membangun bendungan penangkal ombak di sepanjang pantai negeri Belanda. Topografi tanah di negeri Belanda yang berada di bawah air laut atau di bawah angin ini membuat kebijakan membangun bendungan air laut itu dipercepat

pembangunannya agar negeri yang berada di Eropa Barat itu selamat dari terjangan gelombang pasang lautan Atlantik. Demi untuk menjaga kesinambungan pembangunan bendungan itu, Silaen dan Smark (2006) menulis, pendirian sekolah-sekolah di Hindia Belanda diperbanyak jumlahnya dengan tujuan menghasilkan tenaga-tenaga cakap dan terampil untuk dipekerjakan untuk mengurus administrasi di berbagai perusahaan Belanda dan pemerintah kolonial Belanda di seluruh Nusantara dengan gaji murah. Disediakan pula anggaran pendidikan f. 25.000, sehingga dengan dana sebesar itu Belanda diharapkan dapat membangun sekitar 20 sekolah pada tiap-tiap keresidenan. Sekolah-sekolah ”sekular” ini kemudian marak di seluruh Indonesia pada 1840an.

Pada tahun yang sama dengan diberlakukannya sistem tanam paksa itu, pada 12 Juni 1830 saat Diponegoro dan 19 rombongan keluarga dan abdi yang menyertainya tiba dipengasingannya di Fort Amsterdam Manado. Diponegoro, dalam *Babad Diponegoro* (1983) mengisahkan bahwa di pengasingan itu hari-harinya dia habiskan dengan menulis surat, menulis outobiografi dan membaca. Surat-surat yang dia tulis untuk kolega-koleganya di Jawa oleh Belanda dikategorikan sebagai surat yang ”bernada bahasa congkak dan mengandung unsur bahaya”. Terjadi pergeseran orientasi minat dan orientasi bacaan Diponegoro. Dia tidak lagi gemar membaca buku-buku tentang epos kepahlawanan bangsa Arab, tetapi beralih pada buku-buku tasawuf. Mendalami tasawuf dengan membaca karya-karya tentang hal itu seakan memberi penjelasan kepada kita psikolgi agama dan perjalanan spiritualnya. Outobiografinya, *Babad Diponegoro*, yang Diponegoro (1983) tulis selama dipengasingan itu tersurat dengan jelas pemihakannya, untuk siapa dia berperang dan nilai ideal apa yang diperjuangkannya. Di tengah-tengah mayoritas penduduk Jawa yang masih buta huruf dan hari-harinya sibuk memikirkan isi perut, idealisme perjuangan mereka tentu saja merupakan hal yang sangat mewah.

Narasinya memang dipengaruhi nilai sufisme dan ruh spiritual keislaman yang kuat, dan retorika perang melawan kaum kafir dan anti asing tidak lagi menjadi narasi besarnya. Karena kasus menempeleng

tentara Belanda di Benteng Amsterdam Manado, Diponegoro kemudian dipindahkan ke Benteng Rotterdam, Makassar. Di kota pengasihan ini hari-harinya juga dilanjutkan dengan membaca sambil terus menulis *Babad Diponegoro*, outobiografinya, hingga wafat dan kemudian dikuburkan di kota ini pada 8 Januari 1855. Namun belakangan tanggal kematiannya ini dikoreksi. Pada peringatan 1 abad wafatnya Diponegoro, pidato Presiden Sukarno pada 8 Januari 1955 di Istana Negara menyatakan bahwa tanggal 8 Januari itu merupakan jasa Mr. Muhammad Yamin atas kecakapan dan ketangkasannya meneliti dokumen kematian Doponegoro yang diterbitkan notaris. Sebelumnya selalu disebut bahwa Diponegoro wafat 8 Februari.

Kyai Modjo

Muslim Muhammad Khalifah adalah nama aslinya, Kyai Modjo merupakan julukannya, karena berasal dari Dusun Modjo. Dusun ini merupakan tetangga Dusun Baderan, dekat Delangu, di mana dari dusun ini merupakan asal dusun ayahnya dan, antara lain, karena sebab itu, banyak pengikut Kyai Modjo berasal dari daerah ini. Dari silsilahnya, Kyai Modjo lahir dari keluarga ulama terpandang. Ia merupakan putera laki-laki pasangan Kyai Iman Abdul Arif atau dikenal dengan Kyai Baderan I dengan Raden Ajeng Mursilah. Disebut Kyai Baderan I hanya sebagai tanda untuk membedakan dengan nama Kyai Baderan lain, seorang kyai yang diasingkan ke Kampung Jawa Tondano pada rombongan pertama Kyai Modjo. Kyai Iman Abdul Arif merupakan tokoh agama yang disebut-sebut masih keturunan Kerajaan Pajang pada saat diperintah oleh raja Joko Tingkir. Ayahnya, Kyai Baderan mendirikan pusat pendidikan di Dusun Baderan dan Dusun Modjo, Pajang, di atas tanah perdikan (pemberian) Raja Surakarta, Sultan Pakubuwono IV (1788-1820). Sementara Raden Ajeng Mursilah, ibu Kyai Modjo, masih merupakan saudara perempuan kandung Sri Sultan Hamengkubuwono III (20 Februari 1769 – 3 Nopember 1814), raja yang wafat dalam usia sangat muda belia, 45 tahun.

Kembali kepada sejarah yang telah disinggung dalam memoar Nahuys (1836b: 35-36) di atas, apa yang disampaikan pada sub bab ini barangkali bisa membantu karena dengan data yang lebih terperinci. Memoar itu mengungkap bahwa didasarkan pada laporan 6 halaman Letnan Kolonel Le Bron de Vexela pada 17 Desember 1828 menceritakan secara rinci dramatis penyergapan tentara Belanda atas Kyai Modjo. Mendapat informasi pada 11 kemudian 12 Desember 1828 pukul 02.00 wib dinihari tentang adanya pergerakan Kyai Modjo beserta sekitar 500 pasukannya di Desa Morongan, sehingga pada pukul 05.00 wib pagi 13 Desember 1828 tentara sudah disiagakan. Pada pukul 07.30 wib tentara Belanda sudah sampai di Kembang Arum namun dalam keadaan lelah. Di lokasi lain, pada pukul 05.00 wib pagi Kyai Modjo dan pasukannya diperkirakan sholat subuh di Gunung Anjar, sehingga sesampai di Desa Kembang Arum juga dalam keadaan lelah. Tidak mungkin bagi mereka melanjutkan perjalanan ke Desa Waringin. Saat Kyai Modjo tidak melawan saat ada gerakan tentara Belanda untuk menangkap pada 13 Desember 1828, sebenarnya hal itu merupakan hasil negosiasi kedua belah pihak. Menyerah untuk mengakhiri perang dengan demikian tanpa meletus pertempuran. Kyai Modjo beserta sekitar 73 nama-nama komandan pasukan utamanya, kemudian di bawa ke Surakarta. Beberapa elit pemimpin pasukan lain, seperti Kyai Melangi luput dari penyergapan di Kembang Arum, sementara Adjie Musthapa dan Tumenggung Mankujono melarikan diri sesampai di Surakarta. Sehingga keduanya tidak ada dalam daftar tawanan Residen Surakarta, Kolonel H. G. Nahuys van Burgst atas laporan Letnan Kolonel Le Bron de Vexela. Berdasarkan laporan resmi Residen Surakarta, H. G. Nahuys van Burgst dan laporan Letnan Kolonel Le Bron de Vexela kepada Gubernur Jenderal, dari Salatiga, 18 Desember 1828 dan laporan resmi Residen Surakarta merangkap Komisaris Yogyakarta, H. G. Nahuys van Burgst serta laporan Letnan Kolonel Le Bron de Vexela kepada Letnan Gubernur Jenderal, dari Salatiga, 17 Desember 1828, dijadikan bahan Memoar Nahuys (1836b) yang mana laporan itu segera diapresiasi dengan pujian karena sangat puas dengan kerja mereka dan beberapa perintah lisan Gubernur Jenderal.

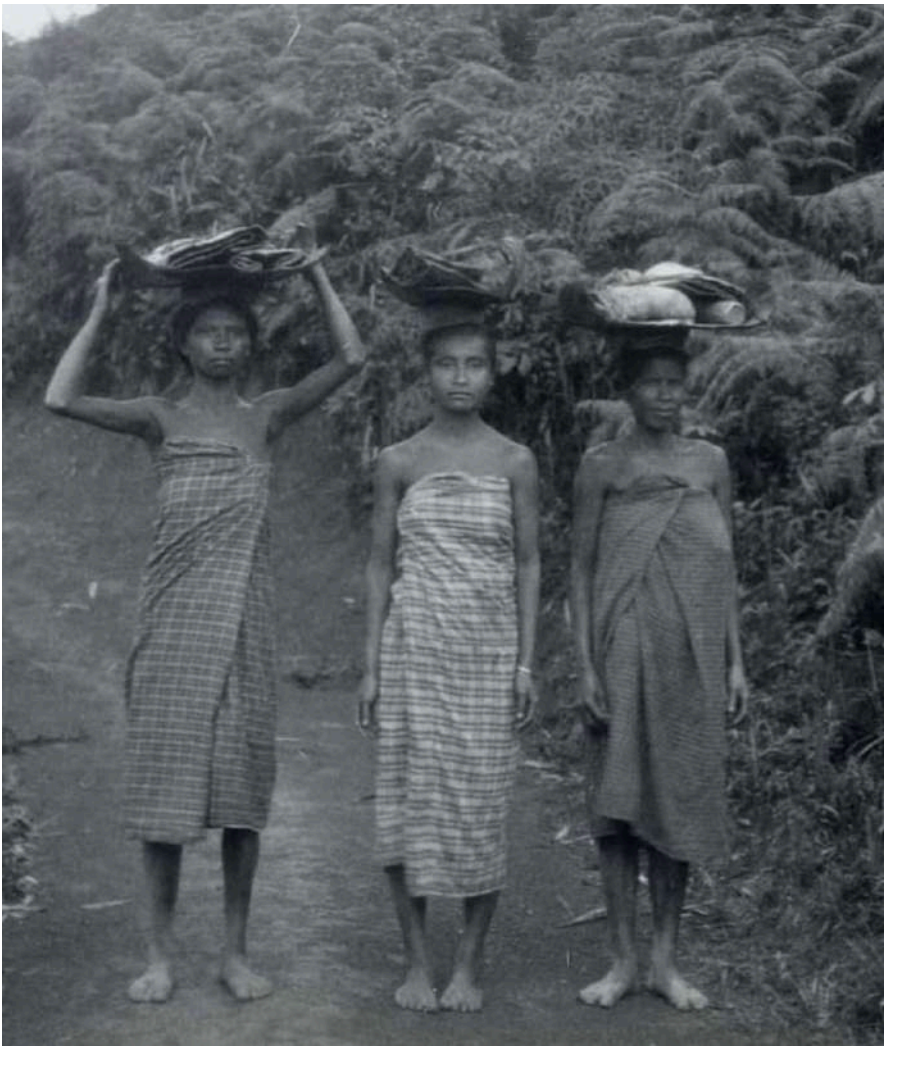
Sang Residen dengan segera mengirim mereka ke Batavia, melalui Salatiga. Pada 29 Januari 1830 dari Batavia mereka diberangkatkan ke Manado transit di Makassar dan Ambon, yang memakan waktu perjananan sekitar 1 bulan atau lebih. Sebagian dari mereka sampai ke Kampung Jawa Tondano, jumlahnya berbeda-beda. Menurut cerita lisan yang berkembang di kampung itu hingga kini, jumlah rombongan sekitar 63 orang. Letnan Dua J. H. Knoerle yang mendampingi pelayaran ke Manado menyebut 62 orang. Sementara Babcock (1989a: 31, 257-260) berdasarkan dokumen yang ditulis pada 1833 di kampung itu jumlahnya 57 orang. Menyusut dari jumlah awal, mungkin disebabkan karena meninggal, melarikan diri, sakit, dll. Dari daftar itu, nama-nama mereka ada yang bercorak khas Jawa, sebagian nama-nama yang diambil dari hasil adaptasi dari bahasa Arab, adapula yang hanya nama gelar, baik karena julukan atau jabatan. Identifikasi kelompok, derifasi nama, dll., para pendiri awal Kampung Jawa Tondano secara kultural-agama dapat digolongkan sebagai penganut Islam taat dan berlatar belakang kaum santri. Namun demikian, berita bahwa Letnan Dua Knoerle mengawal rombongan Kyai Modjo ke Manado ini diragukan, yang benar adalah ia mengawal Diponegoro beserta keluarga dan rombongannya.

Lebih lanjut Babcock (1989a: 33-34) menulis bahwa pengasingan membuat nama Kyai Modjo seakan mendapat promosi dari tokoh kedua atau pendamping di kampung halamannya, kemudian menjadi tokoh utama setelah diasingkan ke Kampung Jawa Tondano, Minahasa. Sesampai di Kampung Jawa Tondano, tulis Babcock (1989b), cerita tentangnya lebih sebagai seorang tokoh yang ditinggikan kemudian dinisbahkan sebagai pendiri perkampungan baru para pengasingan itu. Kampung itu memang dipimpin oleh Kyai Modjo, salah satu komandan perang lasykar Diponegoro namun belakangan menjadi rivalnya. Cerita itu disampaikan pula pada para tokoh dari berbagai penjuru nusantara yang diasingkan ke kampung Jawa itu pada periode belakangan. Para tokoh diasingkan dengan dikumpulkan dalam satu tempat lebih sebagai bentuk hukuman dan represi yang digunakan oleh kolonial Belanda, mulai zaman VOC hingga Indonesia merdeka. Tidak ada studi secara

khusus sebelumnya terhadap kebijakan Belanda, mengapa wilayah itu sebagai lokasi perkampungan, begitu juga pengaruh mereka bagi agama, budaya, ekonomi, bagi kampung-kampung di sekitarnya. Salah satu hal yang dapat diperkirakan adalah kebijakan itu dimaksudkan agar para pengasingan itu dapat bekerja secara mandiri di kampung baru, jauh dan terisolasi dari kampung halamannnya, dengan bertumpu pada lingkungan ekologis baru, namun tetap dengan adat, budaya, ciri masyarakat dan agamanya sendiri.

Kecuali Nyai Modjo, tulis Babcock (1989a: 34-35), tidak ada satupun istri dari Kyai Modjo dan 63 rombongan yang diasingkan beserta istri dan anaknya. Saat Letnan Dua Knoerle pada pertengahan Juni 1830 mengunjungi Kampung Jawa Tondano, dia menyaksikan H. Thayib telah menikah dengan wanita Minahasa. Jumlah pernikahan antar suku itu meningkat pada Januari 1831 di mana Laporan Residen Pietermart menyebut ada 8 orang telah menikah dengan wanita Minahasa. Beberapa di antaranya disebut Babcock (1989b) malah berpoligami. Pada saat dinikahi, wanita-wanita Minahasa tersebut masih *alifuru*, beberapa wanita lain berasal dari keluarga terpandang Minahasa, kemudian memeluk agama Islam. Penggunaan diksi *Alifuru* di atas sinonim dengan kata *Alfur*, *Alfurs*, *Alfuros*, *Alfures*, atau *Horaforas* – yang di dalam bahasa Belanda disebut *Alfoeren* - merupakan istilah yang digunakan secara luas era Portugis di Nusantara. Istilah ini ditujukan secara khusus untuk menunjuk orang-orang non-Muslim dan non-Kristen di mana mereka hidup berkelompok dan tinggal di wilayah-wilayah pedalaman dan pegunungan di Tondano dan Maluku, seperti Halmahera dan Seram sehingga tidak dapat diakses dari jalur pelayaran di Maritim di Asia Tenggara.

Lelaki *Alifuru* Tondano, ca. 1915 (atas), Tiga wanita Alifuru di Ceram, 1920-1940 (bawah). Sumber: @nederlands_indie



Banyak interpretasi muncul mengapa pernikahan antar pendatang dan penduduk setempat itu terjadi. Antara lain, di samping tentu alasan karena memang sudah menjadi jodoh, suratan takdir, namun spekulasi yang muncul adalah karena alasan demografis. Terdapat ”defisit” pemuda di Minahasa sebagai akibat karena kebanyakan dari mereka dikirim ke berbagai medan perang sebagai milisi, seperti untuk membantu Be-

landa dalam Perang Jawa. Muncul juga interpretasi lain karena para wanita Minahasa itu tertarik dengan kecakapan dan keterampilan hidup mereka yang dipandangnya menjanjikan hidup makmur. Pada saat itu, orang Minahasa lebih cenderung ke identitas sebagai pemeluk agama Katolik daripada Kristen. Secara sosial muncul solidaritas, konformitas dan kehidupan prososial karena sama-sama habis menderita korban perang dan berbagai kebijakan Belanda lainnya. Di tengah-tengah sulit dan sangat terbatasnya moda transportasi laut, keputusan menikah itu merupakan tanda bahwa kecil kemungkinan mereka melarikan diri, atau akan pulang ke kampung halamannya kembali atau istri dan anak-anaknya menyusulnya.

Pernikahan campuran ini tentu saja memicu diskusi tentang isu demografis dan sosiologis. Namun saat Babcock (1989a) menyebut bahwa para pemuda Jawa yang diasingkan ke Minahasa itu merupakan mantan kombatan, sehingga masih muda dari segi usia. Lalu kemudian mereka memutuskan untuk menikah dengan perempuan Minahasa dengan usia paruh baya, karena pemuda Minahasa sendiri sibuk sebagai milisi perang membantu Belanda jauh di luar kampung halamannya, disebutnya agak meragukan. Sebagaimana Babcock (1989b: 35) sendiri sebut, sekitar 63 nama dari 73 orang lasykar pengikut Kyai Modjo yang ditangkap di Surakarta itu sejatinya adalah pemuka agama. Namun pada saat yang sama dapat dikategorikan sebagai para pemimpin perang. Oleh karena itu mereka memiliki jabatan dalam struktur militer seperti tumenggung, adipati, kyai, dan haji dari 500 orang pasukan; bukan lasykar biasa. Kategori itu cukup membuktikan bahwa usia para komandan perang tidak lagi terlalu muda usia. Apapun itu, kedatangan para laki-laki Jawa Muslim di kampung itu menandai hadirnya komponen sosial baru dari luar yang kemudian memperkaya budaya dan sejarah Minahasa di kemudian hari hingga hari ini.

Tidak ada satupun perempuan dari 63 orang rombongan Kyai Modjo yang pertama, kecuali Nyai Modjo. Babcock (1989b: 37) lebih lanjut menulis bahwa setengah lusin perempuan Jawa pada 1839 bergabung dengan rombongan Diponegoro yang diasingkan di Makassar. Para pe-

rempuan Jawa ini merupakan bagian dari rombongan Diponegoro saat diasingkan di Manado. Mereka berangkat dari Teluk Batavia dengan kapal Pollux pada 4 Mei 1830 kemudian berlabuh di Manado sebulan kemudian, 12 Juni 1830. Diponegoro dan rombongan ini kemudian yang dipindahkan ke Makassar pada 11 Juli 1833. Alasan perpindahan ini, di samping karena kasus menempeleng tentara Belanda, yang membuat rombongan ini dipindahkan ke Makassar alasan lain adalah karena Residen Manado dalam laporannya kepada Gubernur Jenderal bahwa pada Juli 1830 dan pada 1831 Kyai Modjo, Haji Thayib, dan lain-lain pergi ke Manado secara diam-diam untuk menjalin kontak dengan Diponegoro. Bersama pula rombongan ini dibarengi dua abdi sekaligus punakawan berlatar belakang kyai, Sataruno dan Djojosuroto. Sejumlah 26 orang tawanan dari Makassar, yang terdiri dari 7 laki-laki, para perempuan di atas, para istri lokal mereka dan anak-anak dikirim kembali ke Sulawesi Utara melalui Ambon kemudian bergabung di Kampung Jawa Tondano. Kyai Sutaruno ini kemudian menikah dan meneruskan marga Sutaruno pada keturunannya di Kampung Jawa itu.

Tuanku Imam Bonjol dan Rombongan Kecil dari Padang

Babcock (1989a: 44, terutama catatan kaki 31) menyinggung nama Tuanku Imam Bonjol sebagai figur yang sangat terkenal sebagai tokoh Perang Paderi antara 1821-1838 di Minangkabau dalam sebuah catatan kaki singkat. Pada Perang Paderi yang berlangsung di Sumatera Barat, sosok Tuanku Imam Bonjol memiliki peran yang sangat menonjol. Karena sebab inilah, begitu Tuanku Imam Bonjol dapat ditangkap Belanda, maka ia kemudian diputuskan untuk dihukum dengan cara diasingkan ke Minahasa untuk mencabut dari akar sosial budayanya.

Tentang siapa tokoh ini, Dobbin (1972: 7) menulis bahwa Tuanku Imam Bonjol merupakan gelar formal untuk seorang laki-laki yang bernama Muhammad Syahab bin Pandito Bayanuddin atau dikenal juga dengan nama Tuanku Rajanuddin. Pada saat mudanya disebut Peto Syarif dan Malim Besar. Lahir di Tanjung Bungo atau Bonjol, di lembah Alahan Panjang, sebelah utara Agam, Minangkabau, Sumatera Barat sekitar

1772. "Tuanku" merupakan gelar tertinggi yang hanya diberikan kepada ulama yang menguasai ilmu keislaman seperti tauhid, hadits, fikih, tasawuf, dll. Sementara "imam" merupakan julukan kepada seorang pemimpin agama yang dipandang *'alim* (berilmu tinggi). Sedangkan "Bonjol" merupakan nama tempat (kini: di Pasaman, Sumatera Barat). Peran Tuanku Imam Bonjol di dalam Perang Paderi, disebut di dalam naskah itu dan juga Hadler (2008: 971-1010), sebuah peperangan yang sangat panjang, terjadi antara 1833-1837. Guna memperjelas posisi Tuanku Imam Bonjol dalam Perang Paderi, pemikiran keagamaan seperti yang diperjuangkannya dan kepada siapa dan pihak mana dia perang bersama, terlebih dahulu akan diuraikan istilah Paderi dan sejarah Perang Paderi. Tulisan Teitler (2004) dapat dijadikan sebagai referensi primer tentang Perang Paderi. Teitler (2004) menyebut 4 sumber primer tentang Perang Paderi. Sumber pertama, *"De Luitenant Generaal, Kommissaris Generaal van Nederlandsche-Indië J. van den Bosch aan den Luitentant Kolonel Adjudant J.H.C. Bauer bij aankomst te Padang, den 13 October 1833,* no.354", h. 23-25). Sumber kedua, *"Over het attaqueren van versterkte linien en kampongs"*, h. 27-39. Sumber ketiga, *"Rapport omtrent den staat van zaken ter Westkust van Sumatra in Januari 1836 ingediend door de 1e Luitenant Adjudant Steinmetz, hem opgedragen bij besluit van den kommandant van het leger,* 13 november 1835 no.4. h. 41-56. Sedangkan sumber keempat, *"Journaal van de expeditie naar Padang onder de Generaal-Majoor Cochius in 1837 Gehouden door de Majoor Sous-Chief van den Generaal-Staf Jonkher C.P.A. de Salis",* h. 59-183. Di samping ilmuwan Belanda, Gerardus Willibrordus Joannes Drewes (1982: 346-350) menjelaskan secara terperinci tentang etimologi Paderi. Penjelasan Drewes (1982) menjadi penting, karena Joglekar (1996-1997: 55-68) dan Paul (1998-1999: 371-374) menyebut juga Paderi sebagai sebuah nama kota kuno di Distrik Bhavnagar, Gujarat, India. Penjelasan tentang kata Paderi menurut seorang etnolog Perancis, Cuisinier (1959: 70-88) akan menolong memperjelas keadaan di tengah-tengah ketidakpastian vokal karena karena banyak sekali istilah mirip di dalam bahasa etnis yang jumlahnya ratusan di Melayu, yang kini masuk wilayah Indonesia. Upaya untuk memahami istilah itu menjadi lebih sulit lagi, karena selama

berabad-abad seluruh artikulasi pemikiran budaya dan keagamaan di Melayu-Nusantara dalam bentuk manuskrip kebanyakan ditulis menggunakan aksara *pegon*.

Istilah Paderi, Paul (1999) merujuk artikel pendek Drewes (1982: 247), disebut memiliki dua arti yang sama sekali bertolak belakang antara satu dengan yang lainnya. Pertama, istilah Paderi mengacu pada nama bagi gerakan pembaharuan oleh kaum Wahabi yang disebut Drewes (1982: 249) mengakibatkan "begitu banyak gangguan di Pantai Barat Sumatera". Para haji yang baru tiba pelabuhan Padres, Pantai Barat Sumatera, ini diduga akan menggangu kepentingan Belanda atas pelabuhan Padres - yang kadang-kadang disebut dengan Tadirees atau Pidi - ini. Istilah ini diterima secara umum hingga pada 1915. Sementara makna Paderi yang kedua, kali pertama disebarkan Multatuli. Sebuah informasi yang sangat meragukan, hingga kemudian van Ronkels (1914: catatan 1 pada halaman 283) menulis artikel berjudul "Het Heiligdom te Oelakan" ("The Sanctuary of Oelakan"), yang menyatakan bahwa: "Mungkin tidak berlebihan untuk mengingatkan bahwa orang Melayu tidak menyebut diri mereka dengan nama Perang Paderi atau nama apapun kecuali mengidentifikasi perang mereka sebagai perang antara Orang Putih melawan Orang Hitam. Dalam tulisan kontemporer ini, jika ditulis orang Pidari, persepsi orang terhadap kata itu juga mengarah pada orang laki-laki yang berasal dari Pidie. Jadi orang-orang dari Aceh dapat menandakan orang Paderi, saya tidak dapat menyatakan ini sebagai etimologi, terutama karena Multatuli, saat mengatakan bahwa Paderi sebagai nama suatu tempat, namun sesungguhnya nama itu bukan kata Paderi, tetapi kata *Pedirees*. Dengan demikian, kedua kata itu memiliki makna, konotasi dan lokasi geografis berbeda.

Schrieke (1973) menyebut Perang Paderi sebagai pergolakan rakyat berbasis nuansa keagamaan di Sumatera Barat. Yakni, menurut Benda (1985: 38), sebuah perang yang awalnya sebagai perang sipil antara para kepala adat dengan para ulama'. Cerita tentang Perang Paderi, menurut Cuisiner (1959) dan Dobbin (1972: 9), dimulai pada 1803. Melalui pelabuhan kecil di kota Pedir, Minangkabau, datang tiga orang Minang

dari Mekkah untuk pulang ke Sumatera Barat. Mereka bernama Haji Miskin yang berasal dari Pantai Sikat, Haji Sumanik yang berasal dari Delapan Kota, dan Haji Piabang yang berasal dari Tanah Datar. Ketiganya baru pulang ke kampung halamannya setelah menunaikan ibadah haji dari dan menetap beberapa lama di Mekkah. Sebagaimana hal yang lazim pada zamannya, selama naik haji, mereka bertahun-tahun tinggal di Makkah. Di kota terakhir ini mereka memiliki kesempatan belajar bahasa Arab sebagai instrumen penting guna memperdalam agama dan kemudian mengajarkannya. Secara kultural yang berlaku umum di Melayu, mereka berhak dan otoritatif menyandang gelar haji di depan namanya, sebuah gelar yang meyakinkan di mata masyarakat Melayu sebagai sorang Muslim sekaligus tokoh agama.

Dobbin (1972: 9) menulis bahwa di Saudi Arabia pada saat itu telah ditaklukkan oleh penguasa yang didukung oleh madzhab Wahhabi dan berkembang pesat pada pertengahan abad ke-18. Ajaran mereka didasarkan pada Madzhab Hanbali yang kaku dan terkenal tidak mengenal kompromi dibandingkan dengan madzhab lain, Syafi'i, Maliki dan Hanafi. Mereka mengklaim menjadi pihak yang kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah sehingga paham mereka dianggap orisinil. Paham kelompok ini memandang bahwa tujuan utama pembentukan masyarakat Islam adalah menerapkan hukum syari'ah, dalam pada itu, mereka berjuang masyarakat Islam dengan jihad. Namun demikian, lebih lanjut Dobbin (1972) menulis, paham Wahhabi sebenarnya telah masuk ke Minangkabau jauh sebelum ketiga orang haji tersebut tiba kembali.

Karena terpengaruh Paham Wahhabi, Cuisinier (1959: 70) menjelaskan bahwa ia disebut sebagai Perang Paderi, bukan perang haji, lantaran mengusung ide-ide pembaharuan yang berorientasi purifikasi Islam yang dipengaruhi paham Wahabi. Para pendukung pembaharuan agama ini menggunakan nama itu sebagai nama perangnya. Pemerintah kolonial Belanda kemudian juga menggunakan nama itu. Begitu perang selesai, nama itu tidak digunakan lagi kecuali untuk menggambarkan sebuah peristiwa sejarah yang disajikan secara kronologis, bukan penanda wilayah geografis. Menganalisis metode dan isu yang digunakan pada

tiap perang, Cuisinier (1959: 70) membagi secara kasar perang ini menjadi tiga fase. Pertama, berlangsung antara 1803-1819 yang dapat disebut sebagai perang agama, bahkan perang saudara, di mana dua konsep pemahaman terhadap agama dari dua kelompok yang berbeda, konservatif melawan modernis, saling bertentangan secara sengit antar pihak yang padahal berasal dari ras yang sama. Oleh karena itu, perang periode ini digambarkan Dobbin (1972: 12) para sarjana lain sebagai sebuah "revolusi sosial" atau bahkan dapat disebut sebagai *coup d'etat* karena reformasi yang lancarkan oleh kaum Paderi ditujukan untuk menggusur posisi penghulu sebagai pemimpin adat dan representasi administrasi suku. Sementara Azra (2010: 146-147) menyebut, dalam glosari politik keagamaan, perang ini merupakan jihad pertama kaum Muslim melawan kaum Muslim di Asia Tenggara. Telah terbentuk di dalam alam pemikiran dan tradisi Melayu inilah, menurut Kratz dan Amir (2002), persepsi yang terbentuk dari kata jihad adalah *Jihad fî Sabîl Allâh* atau perang suci dijalan Allah.

Kedua, tulis Hadler (2008: 986-987), perang berlangsung antara 1819-1838-39 yang dapat disebut sebagai perang politik-agama, perang penaklukan, di mana Inggris dan kemudian Belanda bersekutu dengan salah satu kelompok, kaum adat dan penghulu, memperkuat otoritas mereka di daerah-daerah yang dikuasai kaum adat guna melindungi terhadap kelompok Paderi dan kemudian menaklukkan mereka dari basis mereka sendiri. Ketiga, perang berlangsung antara 1839-1845 yang dapat disebut sebagai perang pemberontakan oleh wilayah-wilayah Paderi yang telah ditaklukan melalui senjata atau dengan diplomasi. Cuisinier (1959: 70-73) menulis bahwa pada fase ini bukan lagi dapat disebut Perang Paderi, karena ia sebagai perang agama telah selesai. Yang kemudian muncul adalah perang kemerdekaan. Seluruh faksi-faksi yang dahulunya bermusuhan hingga saling melakukan peperangan satu melawan yang lain, baik tradisionalis maupun modernis, dipersatukan dalam perang bersama melawan orang asing. Graves (2010) menyebut, perang terakhir ini merupakan respons Minangkabau terhadap pemerintah kolonial Belanda pada abad ke-19 karena terkait dengan kepentingan eko-

nomi, perdagangan, dan politik hanya saja dia diletakkan dalam bara api konflik antar paham keagamaan dan dengan adat.

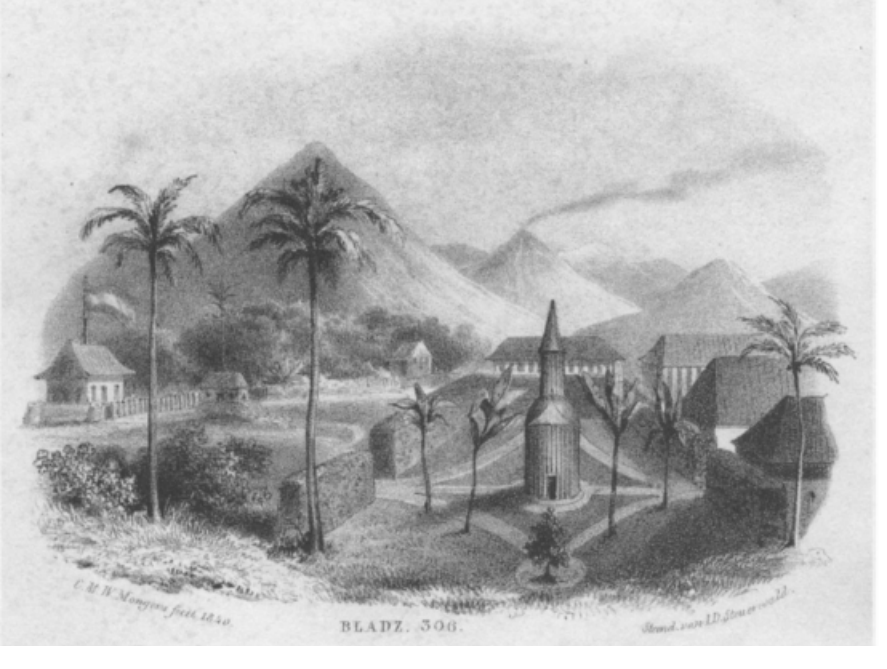
Hadler (2010) menyebut fenomena ini sebagai ”sengketa tiada putus” antar tiga pihak sekaligus: kaum adat, bangsawan, dan ninik mamak pendukung matriarkhi pada satu pihak melawan kaum Paderi, di mana kemudian keduanya melawan pemerintah kolonial. Perang saudara yang semula dipicu konflik agama-adat ini disebut oleh Cuisinier (1959: 73-74) mengulang fenomena yang sama di Jawa, di mana Islam setelah menjadi unsur pemecah belah antar raja-raja, pangeran, dan pengikutnya di Majapahit, namun Islam juga menjadi pemersatu di Kerajaan Mataram. Perspektif yang menyebut Islam sebagai pemecah belah tentu merupakan bagian perspektif yang diwariskan oleh perspektif ilmuwan kolonialisme, di mana perspektif ini kemudian dikritik oleh Florida (2020) sebagai pandangan yang bias dengan kepentingan pemerintah kolonial Belanda.

Lubis (2003: 55-79) menulis bahwa orang dan struktur sosial Minangkabau Islam telah mendapat pengaruh agama ini sejak pada abad ke-14, di dalamnya juga termasuk orang-orang Mandailing dan Angkola. Dampak dari Islamisasi di Mandailing yang kemudian bertemu dengan gelombang globalisasi dengan datangnya bangsa Eropa seperti Portugis, Spanyol, Inggris, dan Belanda yang memicu transformasi identitas kultural dan kepemimpinan di etnis ini. Dalam rangka menghadapi globalisasi yang hegemonik, mereka membangun ulang identitas dirinya, sambil lalu menyerap berbagai identitas regional dan internasional. Ia memetamorfosis dari etnis lokal menjadi etnis hibrida: antara lain, misalnya, mengenakan marga Nasution yang diambil dari percampuran elemen di Cina dan unsur-unsur marga lain, marga Lubis yang asal usulnya dari Bugis, dll. lambat laut, Nasution dan Lubis kemudian dikenal tidak saja sebagai identitas etnis-kultural, tetapi juga kepemimpinan di dalam sebuah kelompok.

Terdapat kemiripan institusi keagamaan, *surau* yang ada di Minangkabau disebut Kern (1956: 179-181) juga ditemukan institusi sejenis di

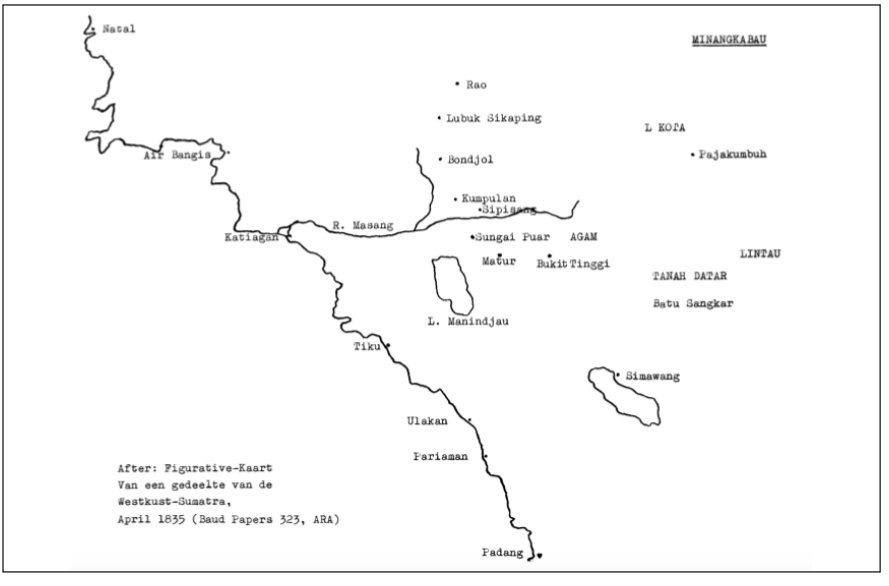
tanah Batak dengan nama *suro*. Merasuknya paham pembaharuan Islam Wahabi terhadap kaum Paderi itu disebut Azra (2005) berlangsung pada abad ke-19. Mulanya Minangkabau memang menjadi episentrum gerakan kaum Paderi yang hendak membersihkan Islam dari praktik yang menyimpang seperti judi, sabung ayam, madat, minuman keras, merokok tembakau, sirih, pembagian waris berdasarkan garis matrilinial, dan kendornya pelaksanaan Islam di kalangan masyarakat yang kemudian mempengaruhi kaum mudanya; pada perkembangan selanjutnya merembet hingga ke Mandailing. Tiga orang haji yang disebut atas menjadi motor bagi gerakan Paderi yang memaksa kaum Muslim lain di wilayah mereka untuk mengikuti corak pemahaman keagamaan mereka yang literal itu. Jamhari dan Jahroni (peny) (2005), menulis bahwa gerakan Paderi yang didasarkan pada pemahaman literal itu didakwahkan dengan jalan kekerasan itu bertujuan menyebarkan ajaran Islam asli dan murni sebagimana dipraktekkan oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya (generasi *salaf*, terdahulu). Tentu saja yang dimaksud kata "salaf" di sini merujuk pada generasi generasi pertama Islam: gerenasi era sahabat, *tabi'in* (generasi setelah sahabat sebagai pengikut sahabat) dan *tabi'it al-tabi'in* (generasi setelah pengikut sahabat yang mengikuti Nabi dan para sahabat Nabi dengan cara mengikuti pengikut sahabat Nabi). Istilah "salaf" di sini juga bukan dalam pengertian gerakan salafi radikal di Indonesia era kontemporer sebagaimana, antara lain, disuguhkan oleh Jamhari dan Jahrani (2004). Voll (1975: 32-39) menyebut bahwa gerakan radikal yang disebut terakhir ini dipengaruhi oleh para imigran asal Hadramaut ke Indonesia dalam jumlah besar dan massif pada abad ke-19. Mereka kemudian membentuk perkampungan-perkampungan sebagai *enclave* di berbagai kota di Indonesia, mulai dari Petamburan dan Kwitang di Jakarta, kemudian Pekalongan, Surakarta, Surabaya, Pontianak, Palembang, dan kota-kota lain. Ada juga yang menyebut mereka dipengaruhi oleh pemikiran seorang ulama' pengikut ordo Sufisme Naqshabandiyah yang lahir di Sindh, Kerajaan Mughal India [kini Pakistan], Muḥammad Ḥayyât al-Sindî (w. 3 Februari 1750). Gibson (2007) dan Oman (2015) menulis bahwa al-Sindî merupakan salah satu murid langsung dari Ibrâhîm al-Kûrânî atau Burhân al-Dîn Ibrâhîm ibn

Ḥassan ibn Shihâb al-Dîn al-Kûrânî al-Madanî (Shahrastan, Kurdistan, 1615-1690) – seorang guru sufi atau murshid terutama Naqshabandiyah dan Shattariyah di Madina - di samping menguasai fiqih dan teologi – dan anaknya, Muḥammad Ṭahir al-Kûrânî (1670-1733). Meskipun harus dicatat bahwa gurunya itu tidak mengajarkan orientasi dan paham keagamaan yang salafi radikal. Salah satu murid langsung al-Sindî adalah Muḥammad ibn ʻAbd al-Wahhâb ibn Sulaimân at-Tamîmî al-Najdî (Najd, al-Uyainahm 1703 – Dir'iyah, Arab Saudi, 22 juni 1792), seorang ulama, pemimim agama, pembaharu, teolog aliran Ibn Taymiyyah (Harran, Turki, 22 Januari 1263 – Istana Damaskus, Suriah, 22 September 1328) juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah (Ḥawrân, Selatan Suriah-Utara Yordania, 28 Januari 1292 - Damaskus, Suriah, 15 September 1350). Mereka adalah ulama bermadzhab Hanbali dari Najd yang kemudian dikenal luas sebagai ideolog sekaligus pemimpin gerakan Wahhabisme. Melalui Abd Allâh ibn Ibrâhîm ibn Sayf, Muḥammad ibn ʻAbd al-Wahhâb diperkenalkan kepada al-Sindî di Madinah pada 1724 M.



Meskipun sukses mentransformasikan diri dari mula-mula sebagai gerakan dakwah kemudian menjadi *the rulling elite* di dalam Kerajaan Saudi Arabia, namun sejarah mencatat bahwa gerakan Wahabi ini gagal untuk mendapatkan dukungan luas mayoritas kaum Muslim di Sumatera Barat. Gerakan pembaharuan ini mendapat penentangan keras dari kaum adat dan kalangan bangsawan. Jalur dialog damai tidak membuahkan hasil yang massif dan memuaskan, akhirnya salah satu tokoh ulama "berpemahaman literal", Tuanku Nan Renceh mengusulkan agar penyelesaian dari persengketaan paham itu ditempuh melalui jalan peperangan.

Perang Paderi meletus dimulai dari pusat kekuasaan di Istana Basa Pagaruyung, Tanah Datar (kini: Kota Batusangkar) kemudian melebar ke seluruh wilayah kekuasaan kerajaan. Perang kemudian meluas ke seluruh Sumatera Barat saat ini, ke barat hingga pantai Samudera Hindia; ke selatan hingga Kerinci, Jambi, wilayah yang paling ditakuti di Melayu karena reputasinya sebagai tempat praktek sihir; ke Timur hingga menjangkau Kerajaan Siak yang waktu itu tunduk pada Kerajaan Pagaruyung; sedangkan ke utara disebut Cuisinier (1959: 74-77) meluas hingga Mandailing dan Angkola – sementara Batak ke utara masih menganut paham animisme dan dinamisme, sedangkan sebagian besar telah memeluk agama Kristen. Sedikit tambahan, Pagaruyung juga memberi pengaruh di pantai Timur Sumatera. Said (1992) menulis bahwa Kesultanan Siak Inderapura didirikan di Buantan, persis berada ditepi Sungai Buantan, Siak, Pekanbaru - jalur ini bisa menghubungkan ke Batam dengan moda transportasi sungai-laut kapal angkutan penumpang cepat – juga mendapat pengaruh karena diperintah oleh Raja Kecil dari Pagaruyung. Begitu naik tahta di Siak, Raja Kecil yang kemudian bergelar Sultan Abdul Jalil pada 1723, setelah sebelumnya terlibat dalam perebutan tahta Johor, dan kalah perang dengan faksi di Johor.



Pada 1832, Cuisinier (1959: 86-87) menulis, bahwa dua tahun sejak Perang Jawa telah berakhir, Sentot Prawirodirjo, Panglima Perang Diponegoro dalam Perang Jawa bekerja kepada pemerintah kolonial Belanda. Dia diutus dalam sebuah misi untuk membantu Belanda untuk memadamkan Perang Paderi. Tugas utamanya terutama untuk mengambil alih daerah Andalas dan menggelar operasi militer lainnya selama Perang Paderi. Namun kemudian pemerintah kolonial mengetahui, mengingat dia seorang Muslim yang taat dan ideologis, ditambah lagi semangat independensinya yang tinggi menjiwainya, Sentot menjadi lebih dekat dengan mereka yang sedang dia lawan dalam peperangan itu dari pada pihak Belanda yang mestinya ia bela. Pertemuan rahasianya dengan Yang Dipertuan Raja Pagaruyung – meskipun dalam Perang Paderi dia berada dipihak kaum adat – terbongkar, dan pertemuan itu membuat pemerintah kolonial Belanda tidak lagi menaruh kepercayaan lagi kepadanya. Atas dasar itu dia dikembalikan ke Jawa, untuk kemudian diasingkan ke Bengkulu hingga akhir hayatnya.

Hadler (2008: 976-978) menyebut bahwa pandangan kalangan non-Paderi tentang Perang Paderi dapat dilacak dalam outobiogra-

fi Syaikh Muhammad Tahir Jalaluddin. Ia merupakan seorang ulama yang memiliki pandangan moderat, ahli falak, penemu waktu shalat, yang ditulis atas permintaan Belanda pada 1820an. Outobiografi itu bercerita tentang sejarah pembaharuan pada akhir abad ke-18 yang dapat ditempatkan sebagai kritik terhadap gerakan Paderi dari dalam. Ali (2016) memandang bahwa penulisan biografi itu dirancang dalam rangka membuka pikiran umat Islam terhadap pluralisme gagasan dengan menyuntikkan pandangan hukum Belanda dan adat sebagai bagian dari unsur yang terintegrasi dengan ajaran Islam. Namun kemudian tokoh terakhir ini dipersekusi oleh golongan Paderi. Untuk "mengklarifikasi" posisi Syaikh Tahir Jalaluddin, Tuanku Imam Bonjol menulis memoar berbahasa Melayu huruf Arab *pegon* yang berjudul *Naskah Tuanku Imam Bonjol* yang menceritakan tentang asal usul dan berjalannya Perang Paderi. Berdasarkan hasil penyelidikan Ph. S. van Ronkel (1915: 1099-1119; 1243-59), Dobbin (1972: 10-12) menulis bahwa manuskrip yang bercerita tentang kehidupan Imam Bonjol pada awal abad ke-20 di Bonjol, yang dirancang sebagai *tambo* (historiografi atau kronik Minangkabau tradisional) anak Tuanku Imam Bonjol, bukan sekedar cerita (*kaba*). Disajikan di dalamnya tentang kehidupan awal daerah Bonjol sebelum intervensi kolonial Belanda, terutama sebaran paham pembaharuan yang merambah Bonjol dari lembah Alahan Panjang menuju Agam, yang kemudian melahirkan konflik antara Datuk Bendahara dengan Datuk Sati Marapak.

Hadler (2008: 15-27; 996) menyajikan Monumen Perang Paderi dalam sebuah sketsa yang tampak dari depan. Dalam konteks ini, posisi pandangan keagamaan Tuanku Imam Bonjol lebih moderat dibandingkan dengan Tuanko Rao, tokoh penganut Imam Hanafi yang memiliki pandangan cenderung literal. Rozi (2015) menulis bahwa meskipun gerakan ini diwarnai oleh corak literal, tidak berarti langsung dapat dikategorikan sebagai salah satu corak dari warna Islam radikal. Penelusuran Rozi (2015) terhadap geneologi gerakan Paderi sampai pada kesimpulan bahwa ia memiliki pengaruh terhadap tatanan, corak dan warna Islam di wilayah ini di kemudian hari. Studi Razi (2015) ini sampai pada ke-

simpulan bahwa konflik keras antara adat di satu pihak dengan agama dipihak lain yang melahirkan tiga babak perang yang panjang itu memiliki efek samping yang positif, yakni lahirnya Islam pluralis di wilayah Minangkabau di kemudian hari. Sebuah temuan penelitian yang menarik sekaligus memicu diskusi lanjutan dengan keharusan melakukan penelitian lanjutan bagaimana kecenderungan pemikiran di wilayah ini di kemudian hari, hingga hari ini.

Memoar Tuanku Imam Bonjol, disebut Dobbin (1972: 4-6), ditulis bersamaan dangan maraknya kampanye militer Belanda di Minagkabau pada 1821-1837, dan secara khusus kampanye Belanda dalam melawan Bonjol, *nagari*-nya sendiri, unit desa di Minangkabau. Dobbin (1972: 5) lebih lanjut menjelaskan bahwa di dalam Perang Paderi, Tuanku Imam Bonjol hanya menyinggung tentang keterlibatan keyakinan agama dan adat yang membelah Minangkabau pada abad ke-19 dalam perang sipil antara orang putih – sebutan bagi mereka yang memihak agama Islam, yang ditandai dengan jubah putih mereka - dengan orang hitam – sebutan bagi mereka yang memihak pada adat, yang ditandai dengan pakaian hitam atau biru tua para penghulu atau pemimpin klan Minangkabau. Abdullah (1966: 1-24) mengambarkan dengan baik ketika mengkaji konflik antara adat dengan Islam di dalam sistem masyarakat Minangkabau yang kompleks.

Meskipun Dobbin (1972: 4-35) menuis bahwa sesungguhnya daerah Bonjol merupakan pusat perdagangan. Namun pada awalnya tidak ada indikasi yang kuat bahwa warga Bonjol hendak mengendalikan perdagangan di Minangkabau dari pelaku pedagang luar negeri, baik dengan cara menyingkirkan pedagang asing dari posisi dominasi mereka di pesisir Barat Sumatera atau mendorong pasar-pasar di kota-kota Minangkabau menjadi pusat sirkulasi barang yang datang dari Penang dan belakangan berasal dari Singapura dari pesisir pantai Timur Sumatera. Namun pada perkembangan selanjutnya, Dobbin (1972: 13-17) menulis bahwa Perang Paderi dan keterlibatan Belanda di dalamnya adalah konflik dagang. Pada tulisan lain, Dobbin (1977: 1-38) bahkan menegaskan bahwa faktor dagang dan perubahan ekonomi karena perdagangan lada

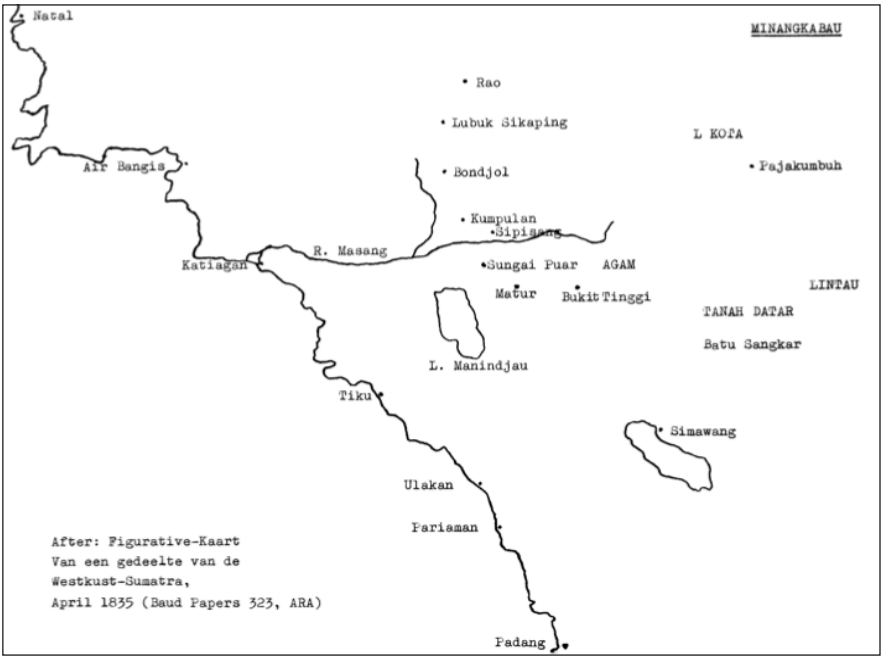
dan emas, kemudian katun, garam, gambir kemudian kopi di Minangkabau – terutama di tiga wilayah (atau yang dikenal luas dengan ”luak yang tiga”) yang puncaknya pada 1660-1760 seperti Tanah Datar, Agam dan Limapuluh Kota - menjadi salah satu faktor bagi bangkitnya Gerakan Paderi antara 1974-1930.

Abdullah (1966: 25-34) menjelaskan bahwa tumbuhnya industri garam, kopi dan tumbuhnya kawasan hunian di pegunungan dan dinamisnya dunia komersial ini kemudian bertambah semarak dengan datangnya para pedagang Muslim yang juga dengan motif mencari hubungan dagang yang legal dengan pelaku ekonomi lokal dan memicu revivalisme Islam di Minangkabau. Sementara Dobbin (1974: 319-345) menulis bahwa revivalisme Islam di Minangkabau itu muncul pada pergeseran abad ke-19. Meskipun pada bagian lain, Dobbin (1977) menulis bahwa konversi daerah Minangkabau menjadi Islam berlangsung selama dominasi Aceh pada kawasan pesisir pada akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17 dalam jaringan guru-murid dalam jaringan tarekat Naqshabandiyah dan Syatariyah, yang memungkinkan ulama-ulama panutan Minangkabau belajar bahasa dan berbagai ilmu keislaman. Di antara ulama Minangkabau yang menonjol adalah Syaikh Burhanuddin Ulakan dan Tuanku Nan Tua, di mana Imam Bonjol atau Muhammad Syahab adalah merupakan murid Tuanku Nan Tua, yang berhasrat melakukan reformasi di Minangkabau.

Tuanku Imam Bonjol mulai terlibat Perang Paderi pada 1833-1837, setelah perang itu berlangsung tiga dekade. Ia sebenarnya telah terlibat perang dengan turun ke medan laga, bersama-sama dengan para pimpinan perang sebelumnya. Berdasarkan narasi van Ronkel atas *tambo* (cerita) Imam Bonjol, Dobbin (1972: 17-18) menulis bahwa sang imam berkata saat meninggalkan Merapak bersama dengan sekitar 80 orang kesatria pejuang: ”sepanjang saya bisa dikuburkan di Alahan Panjang saya akan terus berjuang melawan kompeni Belanda, saya dan anak-anak akan terus berjuang di jalan ini, kita berdoa kepada Allah dan Rasulnya semoga terkabul: mati dalam melawan kompeni”. Selama gerilya di hutan, Imam Bonjol dan 80 orang kesatria pejuang kekurangan ma-

kanan dan dilanda kebosanan. Akhirnya Imam Bonjol mengutus salah seorang anaknya yang paling muda ke Bukit Tinggi untuk berunding dengan Belanda; dia memutuskan dirinya sendiri menyerah sebelum keluarganya tewas dan hidup menderita berkepanjangan.

Merujuk pada *Naskah Tuanku Imam Bonjol*, Hadler (2008: 986-987) menulis bahwa setelah peperangan panjang, Tuanku Imam Bonjol berkeingian untuk berdamai dengan kolonial. Dia mengaku sudah lelah berperang, dan hidup di daerah yang terpecah belah karena perang. Segera setelah bermusyawarah dengan para pemimpin lokal, mengumpulkan sanak keluarga, dia meninggalkan Bonjol menuju Alahan Panjang. Sepanjang itu pula dia bernegoisasi dengan Komandan Eliout. Usianya juga sudah menginjak 50 tahun. Namun peristiwa penyerahan diri ini batal saat Belanda dan tentara dari Jawa dianggap menyalahgunakan fungsi pelabuhan Padres, rumah, dan masjid Imam Bonjol dengan mendirikan kemah untuk kepentingan dagang dan militer. Pada 11 Januari 1833 ia memimpin perlawanan sebagai panglima perang, yang berkumpul antara kaum modernis Paderi dan kalangan tradisionalis, melawan kolonial. Etek, Mursjid dan Arfan (2007) menulis bahwa perang ini berlangsung lima tahun. Kampung halamannya, Bonjol, benteng pertahanan terakhir telah jatuh ke tangan Belanda pada 1837. Akhirnya dia memutuskan untuk menyerah pada 9 Oktober 1837. Dobbin (1972: 18) menyebut ia menyerah di Palupuh pada 28 oktober 1837. Pada malam pertama dia menyerah dan ditahan, Imam Bonjol melewati malam tanpa bisa tidur, perasaannya diliputi khawatir akan nasib para wanita dan anak-anak yang dia tinggalkan di rimba belantara. Dia tetap berada di Palupuh hingga 5 November 1837 guna memastikan bahwa semua wanita dan anak-anak dapat kembali lagi ke Alahan Panjang dengan selamat.



Meskipun Imam Bonjol menyerah dan ditahan, kolonial tidak bisa menuntutnya sebagai pelaku kriminal – lantaran dia bukan subyek yang ada di wilayah pemerintah Hindia Belanda. Oleh karena itu, dia dianggap sebagai tahanan perang. Dia, menurut Etek, Mursjid, dan Arfan (2007), dipandang sebagai negarawan dan tentara, karena itu, dia diperlakukan sehormat-hormatnya oleh Belanda. Seluruh wilayah di Kerajaan Pagaruyung mengenal keberaniannya. Dobbin (1972: 18) menulis telah terjadi diskusi panjang antar pejabat pemerintah kolonial lokal di Minangkabau, apakah Imam Bonjol dapat tinggal selama hidupnya di Padang atau harus diasingkan selamanya dari bumi Sumatera. Namun, Cuisinier (1959: 87) menulis, Residen E. Francis secara resmi menganggap Tuanku Imam Bonjol terlalu berbahaya jika tetap berada di Sumatera Barat. Berdasarkan van Ronkel, Dobbin (1972: 18) menulis bahwa Pemerintah Kolonial pusat di Jakarta akhirnya memutuskan bahwa Imam Bonjol harus diasingkan dari Sumatera. Pada saat Imam Bonjol melewati aliran sungai hingga mulut sungai, tampak sudah ada kapal yang menunggunya. Pada saat itulah ”dia dan para pengikutnya menyadari

bahwa mereka akan melintasi lautan besar dan tidak akan pernah lagi ada kesempatan melihat Alahan Panjang kembali".

Cuisinier (1959: 87) dan Dobbin (1872: 18-19) menulis bahwa Imam Bonjol kemudian diasingkan ke Batavia, di Jawa. Namun pada akhir 1838 Residen Priangan menunjukkan rasa tidak sukanya begitu membaca riwayat betapa besarnya pengaruh Imam Bonjol selama Perang Paderi. Menurut keterangan Geheim Besluit pada 19 Januari 1939, ia lalu dikapalkan menuju Ambon dengan menerima tunjangan 65 gulden dan beras. Dia juga diizinkan menyewa rumah. Berdasarkan sumber de Stuers (1850) yang bertugas sebagai komandan militer dan residen Padang antara 1824-1829, Dobbin (1972: 19-35) menyajikan terjemahan memorandum Tuanku Imam Bonjol dari aslinya berbahasa Melayu, sebagai respon terhadap datangnya kolonial Belanda di Sumatera. Di dalam naskah sekitar 15 halaman yang ditulis Tuanku Imam Bonjol di Ambon, 13 September 1839 itu termuat sejarah Imam Bonjol, keluarga, Perang Paderi hingga diasingkan ke Ambon.

Dua tahun kemudian, Tuanku Imam Bonjol dihukum dengan cara diasingkan ke tempat barunya, di Manado, Sulawesi Utara. Di tempat baru ini, berdasarkan informasi van Ronkel, Dobbin (1972: 19) menulis bahwa tampaknya Imam Bonjol tidak dilayani dengan baik dan kurang hormat oleh pemerintah lokal Belanda di Manado. Cuisinier (1959: 87) menulis bahwa dia hidup hingga akhir hayatnya di Manado, dengan mengisi hari-harinya bercocok tanam di sebidang kecil tanah dan beribadah. Menurut Cuisinier (1959) dan Hadler (2008) hingga wafat pada 1854. Dia dikuburkan di tempat akhir pengasingannya ini, dan benar-benar bahwa dia tidak lagi bisa melihat lembah Alahan Panjang lagi.

Informasi lisan di Kampung Jawa Tondano tentang Tuanku Imam Bonjol tidak banyak, kecuali dia hanya ditemani satu orang yang tidak diketahui namanya. Informasi yang beredar adalah mengapa Tuanku Imam Bonjol yang karena alasan pandangan ideologis. Yakni, kuat dugaan bukan lantaran karena pandangan keislamannya sudah terpapar oleh Wahabi yang skripturalis literal. Karena itu, hampir tidak mung-

kin berada di dalam kampung Jawa Tondano, tampaknya pandangan ini terlalu kekinian. Tidak mungkin juga alasan mengapa Tuanku Imam Bonjol tidak di Kampung Jawa Tondano karena terbentur pandangan keagamaan, apalagi berasal dari etnis Minangkabau yang agamis, yang hampir pasti bertentangan dengan karakter keagamaan Kyai Modjo dan para pengasingan dari Jawa itu. Oleh karena itu, satu-satunya tesis dapat dimengerti jika kemudian Tuanku Imam Bonjol akhirnya memilih hidup sendiri, tanpa bersosialisasi dengan masyarakat sekitar dan berinteraksi dengan tokoh lain di Kampung Jawa Tondano, pada sebidang tanah sempit yang kini berada di Pineleng itu semata-mata karena faktor kurang hormatnya pejabat lokal kolonial Belanda di Manado terhadapnya. Pada 6 November 1854 Tuanku Imam Bonjol meninggal dunia, dan makamnya dikuburkan di tempat itu juga, di Jalan Pineleng-Kali, Desa Lotta, Kecamatan Pineleng, Minahasa, Sulawesi Utara. Umaternate, Wuisang & Van Rate (2016: 246-253) menulis bahwa sebagai tokoh yang di kemudian hari ditetapkan sebagai pahlawan nasional, monumen perjuangan Tuanku Imam Bonjol juga ditempatkan di kompleks yang telah ditetapkan sebagai cagar budaya dan wisata religi ini.

Di samping Tuanku Imam Bonjol, Babcock (1989a: 45-46) menulis bahwa ada sekelompok kecil rombongan dari Padang, Sumatera Barat, yang barangkali juga diasingkan ke kampung itu. Kuat dugaan, menurut Marajo (2016), tokoh itu adalah satu nama Bagindo Abu Bakar yang bergelar Bagindo Tan Labih. Juga terdapat nama Sutan Saidi – kepala hulubalang pada Perang Paderi. Yang menarik, selain nama besar Imam Bonjol yang bergelar Tuanku, terdapat dua orang tercatat dengan gelar *malin*. Berbeda dengan gelar datuk dan Tuangku, di Minangkabau dikenal dengan gelar seperti Manti Marah, Pandito, Puti, Rajo, Sutan dan

Tan, gelar *malin* di Minangkabau itu, setara dengan gelar kyai atau haji yang termasuk di dalam rumpun *Rajo Ibadat*. Banyaknya gelar-gelar itu karena di Kerajaan Minangkabau disebut Benda-Beckmann (1979) karena secara sosio-politik dikenal ada tiga jenis kantor, *Rajo Alam* sebagai penguasa dunia dan penguasa aktual kerajaan, *Rajo Adat* sebagai penguasa adat kebiasaan, dan *Rajo Ibadat* sebagai penguasa agama.

Hanya saja, Taufani (2020: 94) menulis, beberapa pengikut Imam Bonjol yang diasingkan dari Padang ke Minahasa, tidak tinggal bersama Tuanku Imam Bonjol di Lotta, Pineleng, Minahasa, namun memisahkan diri dengan tetap memutuskan tinggal menetap di Kampung Jawa Tondano. Di antara penduduk Kampung Jawa Tondano itu sendiri ditemukan nama Mallim Muda yang kemudian menikah dengan wanita kampung itu, yang mana perempuan itu masih tergolong cucu dari seorang Kyai Demak. Sementara Haji Abdul Halim memutuskan untuk menikahi salah seorang puteri marga Wonggo-Masloman, sedangkan Si Gorak Panjang menikah dengan puteri Nurhamidin. Di antara mereka ada seorang laki-laki bernama Malin Musa yang tidak diketahui kabarnya. Keturunan pengikut Imam Bonjol dari Padang ini, menggunakan marga baginda, tidak didasarkan pada nama pribadi mereka, tetapi asal status sosial mereka. Di kampung itu, mereka memperkenalkan berbagai bentuk seni bela diri khas Melayu Sumatera Barat, seperti silat, kepada penduduk setempat. Meskipun permainan olah raga silat ini tidak berkembang, berbagai atraksi mistik di kampung itu diatribusikan kepada mereka. Kuat dugaan, nama atraksi itu merupakan tarian tradisonal Minangkabau *adau-adau* yang diiringi *flute* dan tamborin yang biasanya dilaksanakan di belakang masjid.

Menurut Marajo (2016: 131-132), sebagai pihak yang akrab dengan Tuanku Imam Bonjol, Bagindo Tan Labih tidak memiliki teman sepenanggungan kecuali Tuanku Imam Bonjol seorang. Ia mendapat tunjangan hidup f 9.455. Tuanku Imam Bonjol menyarankan dan memberi anjuran agar menikah kembali. Dia kemudian menikah dengan wanita Minahasa bernama Watok dari marga Pantow. Mahar yang diberikan Tuanku Imam Bonjol adalah sebidang tanah yang dibeli di Koka untuk

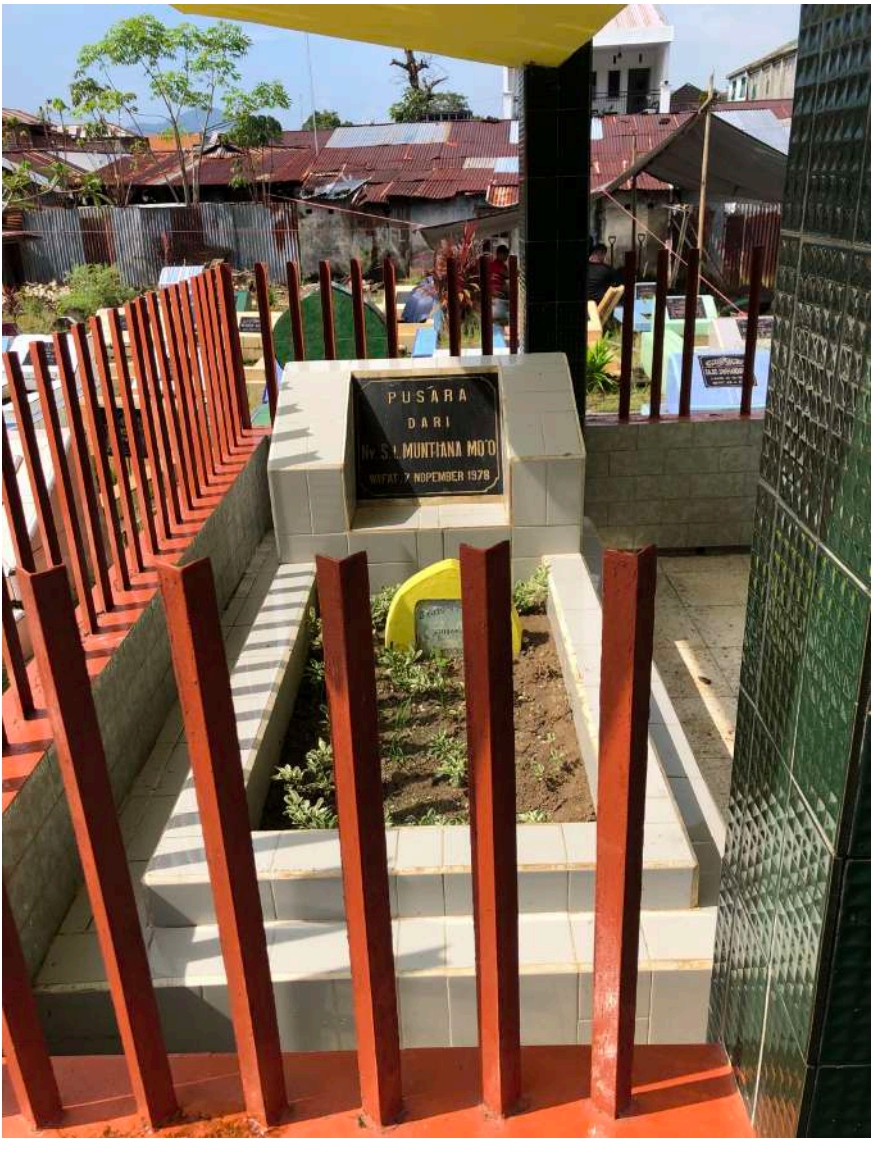
kemudian tanah itu ditinggali Bagindo Tan Labih bersama dengan Watok Pantow. Tanah itu kemudian disebut sebagai tanah *kalekeran*, sebuah tanah dengan status tanah milik bersama dari satu keluarga, mirip dengan konsep tanah *pusako* tinggi di Minangkabau. Di Minahasa, hasil pernikahan antara Bagindo Tan Labih dengan Watok Pantaw lahir tujuh anak, antara lain, Baginda Machmud, lalu Baginda Maryam, Baginda Aminah, dan Baginda Latifah, sementara nama-nama anaknya yang lain meninggal dunia sebelum mereka sempat berkeluarga. Seluruh anak-anak keturunan keduanya menyandang marga Baginda. Mereka berbaur dengan masyarakat di Desa Lotta, Pineleng, Minahasa dan juga di Koka, Tombulu, Minahasa namun juga pada desa-desa sekitarnya seperti Desa Pineleng, Desa Kuti, dll., yang masih di daerah Minahasa.

Marajo (2016: 132) menulis pada usia sekitar 56 tahun, disebutkan kabar bahwa Bagindo Tan Labih masih sempat berkirim kabar melalui sepucuk surat tertanggal 13 Juni 1855 kepada Gubernur Jenderal di Bogor. Isi surat itu sehubungan dengan kepulangan keluarga atau anak Tuanku Imam Bonjol, antara lain, Sutan Saidi yang belum genap berumur 48 tahun sedangkan Abdul Wahab berusia lebih kurang 30 tahun. Pada usia senjanya, Tuanku Imam Bonjol tidak lagi tinggal di Koka, tetapi kemudian memutuskan untuk tinggal menetap di Manado beserta anak cucunya. Menginjak usia 83 tahun, dengan alasan fisik sudah lemah karena usia, penyakit tulang, tanpa famili dan keturunan dari Manado, pada 10 Januari 1882 Bagindo Tan Labih kembali berkirim surat berupa permohonan yang ditujukan kepada Gubernur Jenderal di Bogor untuk meminta kenaikan tunjangan. Hingga surat kedua dikirimkan, Bagindo Tan Labih belum berkesempatan untuk kembali ke Sumatera Barat, masih menetap di daerah Koka, bergaul secara akrab dengan penduduk setempat serta menjalin hubungan kekeluargaan yang mendalam dengan mereka. Bagindo Tan Labih, sahabat Tuanku Imam Bonjol itu, akhirnya menghembuskan nafas terakhir di Manado sedangkan jenazahnya dikebumikan di Kampung Ternate-Tua, Kota Manado. Namun sayangnya, banyak riwayat menyebutkan bahwa daerah pemakaman itu kini telah digenangi air laut sejauh 500m jaraknya dari daratan. Namun penelu-

suran ke situs di wilayah itu, tidak beruntung mendapatkan bukti-bukti arkeologis yang dapat dijadikan sebagai jejak kebenaran sejarah ini.

Informasi Lumenta (1991: 55-56), Taufani (2020: 84-90) dan Husen (2019: 1) menyebut Kampung Ternate-Tua berada di pesisir pantai Kampung Pondol hingga muara Sungai Wenang di Tondano di Kecamatan Wenang, Manado. Sebagaimana sifat kawasan pesisir pantai, kini kawasan itu menjadi daerah aliran sungai yang tentu saja kerap dilanda banjir. Atas dasar itu, pada masa pendudukan Jepang, pemukiman penduduk ini dipindahkan ke pemukiman baru yang kemudian dikenal dengan Kampung Ternate Baru. Spekulasi lain, Lumenta (1991: 55-56) dan Taufani (2020: 84-90), penduduk di Kampung Ternate Tua itu dipindah karena wilayah ini telah dikuasai Belanda sebelum kemudian dibangun dermaga dagang di Manado yang lokasinya berada di arah lebih utara dari muara Sungai Tondano itu. Kaum Muslim yang tinggal di wilayah muara Sungai Tondano kemudian berpindah ke arah pesisir lebih utara yang berada di Tuminting yang mana wilayah ini kemudian dikenal sebagai Kampung Islam Tuminting. Informasi ini dikuatkan oleh informasi arkeologis bahwa di Kampung Islam ini, Marzuki (2009: 47-50) dan Taufani (2020: 88-89) menulis, terdapat kompleks pemakaman dengan makam-makam tua, seperti Syeikh Sayyid (w. 1866), Syeikh Ud bin Thoyib Bafadhol (w. 1868), Said bin Ahmad (w. 1861), di samping makam-makam yang lebih belakangan seperti Syarifah Alawiyah (w. 1914), R. Bei Padmopernoto (w. 1924), Husain bin Abdurrahman (w. 1927), Ami Ida binti Abdurrahman (1928), Maryam binti Said Alan (1928), Abdurrahman bin Said Alan (w. 1933), dll. Jika hendak menelusuri usia Islam di kampung ini, makam ini dapat menjadi salah satu petunjuknya. Sementara di pemakaman Muslim Kampung Banjer, didapat beberapa makam tokoh Muslim, seperti Ratu Bagus Abdul Wahid al-Bantani (tt); Siti Muntiana Mo'o (wafat 7 November 1978), Syaikh Moestofa atau Thawil al-Makri (tt), yang lahir di Makkah lalu meninggal di Manadi dalam usia 65 tahun. Ketiga tokoh di pemakaman ini perlu diselidiki lebih lanjut.

Makam Ratu Bagus Abdul Wahid al-Bantani di pemakaman Muslim Kampung Banjer, Manado



Makam Siti Muntiana Mo'o (w. 7 November 1978), di pemakaman Muslim Kampung Banjer, Manado

Syaikh Moestofa atau Thawil al-Makri, di pemakaman Muslim Kampung Banjer, Manado

Wilayah Kampung Ternate Tua yang kuat dugaan berada di muara Sungai Tondano itu, menurut Taufani (2020: 88-89), terbentuk secara alamiah sebagai pemukiman para nelayan-nelayan Ternate yang menangkap ikan *roa* atau *galafea* dengan perahu besar yang disebut *rorehe* di Pantai Manado. Hal itu marak terjadi terutama di saat wilayah Manado berada di bawah wilayah kekuasaan Kerajaan Ternate pada masa pemerintahan Sultan Babullah. Yakni sultan ke-7 dan penguasa ke-24 yang berkuasa antara 1570-1583. Patut diduga bahwa pemukiman yang dike-

nal dengan *daseng* merupakan apa yang disebut Kampung Ternate-Tua di Manado. Mereka disebut *daseng* karena rumah-rumah hunian itu terbuat dari bambu dengan atap *soma* atau jala penangkap ikan. Inilah yang sesungguhnya wilayah pertama yang dijadikan pemukiman oleh kelompok nelayan yang berjumlah antara 20 hingga 50 orang yang datang secara bergelombang itu membentang mulai Pantai Ponjol hingga Sungai Tondano atau Sungai Manado atau Sungai Wenang. Disebutkan Husen (2019: 2) dan Taufani (2020: 88) bahwa meski sama-sama berbahasa Ternate dan beragama Islam, mereka yang tinggal di Pantai Ponjol dengan penduduk yang tinggal di pemukiman Sungai Wenang tidak saling mengenal satu dengan yang lain, mereka ini disebut-sebut datang sejak Pelabuhan Manado ramai dikunjungi para pedagang asing, terutama sejak Belanda mulai tertarik untuk menginjakkan kaki di wilayah ini.

Dua Pangeran Surakarta

Babcock (1989a: 45-46) dan Taufani (2020: 94) juga menyebut selintas tentang dua pangeran dari Kasunanan Surakarta Hadiningrat: Pangeran Suryadiningrat dan Pangeran Ronggo Danupoyo. Pangeran terakhir ini adalah cucu langsung dari Sri Susuhunan Pakubuwono ke-IV (2 September 1768–2 Oktober 1820, wafat pada 52 tahun). Ia merupakan Raja Surakarta yang memerintah dalam waktu yang sangat panjang, antara 1788–1820. Karena naik tahta pada muda usia dan berwajah tampan, ia dijuluki Sultan Bagus. Baik Pangeran Suryadiningrat maupun Pangeran Ronggo Danupoyo, keduanya diasingkan ke Jawa Tondano pada 1848 setelah terlibat di dalam serangkaian keributan, pembunuhan yang mencurigakan, yang kasusnya terjadi di lingkungan Keraton Surakarta. Setelah dihukum dengan diasingkan di Kampung Jawa Tondano, dia memutuskan untuk menikah, anak keturunannya masih ada yang menetap di kampung ini. Gelar pangeran tetap dikenakan sebagai gelar di depan nama keturunannya, namun gelar itu kemudian lebih dipandang sebagai bagian dari nama di tempat baru ini, tidak lagi sebagai ”penanda” bagi keduanya yang merupakan pangeran, ningrat dan keturunan aristokrat Kasunanan Surakarta. Di Kampung Jawa Tondano yang tidak

menjadi lokus istana yang menjadi bagian dari atau vasal dari Kasunanan Surakarta, maka makna gelar pangeran lambat laun terjadi pergeseran makna, sehingga gelar ”pangeran” tidak memiliki implikasi sosial, budaya dan politik apapun pada pihak yang mengenakannya pada kehidupan sehari-hari.

Kembuan (2016a; 2016b) kemudian menempatkan kasus kedua pangeran ini dalam sebuah perspektif konflik agraria. Konflik yang memicu merebaknya keresahan di kalangan Kasunanan Surakarta akibat kebijakan pemerintah kolonial Belanda di bawah pemerintahan Gubernur Jenderal Belanda ke-41, G. A. G. P. baron van der Capellen (memerintah 19 Agustus 1816–1 Januari 1826). Gubernur Jenderal melarang praktik sewa tanah oleh para bangsawan Jawa pada 1823. Pelarangan sewa-menyewa tanah kategori *vorstenlanden* (tanah milik raja-raja) di Kerajaan Mataram ini mengakibatkan kerugian material di kalangan para bangsawan yang menggantungkan sumber hidupnya pada transaksi itu. Pelarangan sewa menyewa tanah ini disebut Jamhari (2014: 13-27) juga memicu keresahan dan ketidakpuasan di kalangan pangeran di Keraton Yogyakarta yang membuat para pangeran akhirnya memihak Diponegoro dalam Perang Jawa (1825-1830). Akibat kebijakan Gubernur Jenderal Belanda pertama setelah Jawa dikuasai Inggris selama beberapa tahun ini, para pangeran mengalami kerugian material. Mereka terpaksa harus mengembalikan uang sewa kepada para tuan tanah, operator pengolahan tanah-tanah sewaan tersebut, karena gagal diolah.

Namun Kemp (1896: 535-607) menulis bahwa dalam surat pribadi van der Capellen yang dibantah oleh Menteri C. T. Elout dijelaskan bahwa sesungguhnya Belanda tidak perlu takut dengan para pangeran Jawa. Sebagaimana Daendels dari Inggris yang juga tidak menunjukkan rasa takut. Kekuasaan para Pangeran Jawa akan runtuh, dan Jawa akan ditundukkan demi kepentingan kolonial. Sebagai Menteri Koloni C. T. Elout, dokumen yang tidak diterbitkan itu juga disebut Kemp (1909: 1, 3-475), mengecam kebijakan Pemerintah Gubernur Jenderal Baron van der Capellen. Pada bagian lain, Kemp (1908: 419-476) mengulas tentang sejarah asal mula *Ordonansi Linewading* di Hindia-Belanda pada

1824. Dengan mengulas sejarah tersebut, Kemp memiliki kontribusi pada ilmu pengetahuan secara baik karena artikelnya di dasarkan pada berbagai dokumen yang tidak dipublikasikan sampai dokumen tersebut diketahui oleh administrasi Gubernur Jenderal Van der Capellen.

Lalu apa motif van der Capellen? Rupanya ia adalah seorang Gubernur Jenderal Belanda yang berfikir dengan aliran liberal, memiliki semangat egaliter kuat, pandangan yang merebak di Eropa, yang kemudian memicu terjadinya revolusi industri di Inggris pada abad ke-17 dan meletusnya revolusi sosial-politik di Perancis pada abad ke-18. Segera saja dia menemukan bahwa penguasaan lahan di Jawa dan berbagai daerah lain di luar Jawa cenderung menggunakan prinsip *laissez-faire*: sebuah istilah di dalam bahasa Perancis, yang arti leksikalnya "biarkan terjadi", di mana implikasi sosial-politiknya dalam regulasi pertanahan adalah membiarkan apa yang terjadi di lapangan tanpa campur tangan pemerintah. Dengan prinsip ini, para petani kecil di Jawa akan terjepit nasibnya dan penguasaan lahan akan cenderung dikuasai oleh para bangsawan yang berkongsi dengan para tuan tanah atau pihak swasta. Dengan idealisme itu, van der Capellen berusaha memperbaiki keadaan ekonomi warga Hindia Belanda yang sebagian besar adalah petani. Kebijakan penghentian praktik sewa menyewa tanah di wilayah negara agung Mataram, baik Kasunanan Surakarta maupun Kesultanan Yogyakarta, adalah untuk tujuan itu, meski memicu ketidakpuasan yang meluas di kalangan bangsawan Jawa yang berbuntut kerusuhan.

Menjabat sebagai gubernur jenderal sekaligus memerankan diri sebagai seorang idealis disebut Aritonang dan Steenbrink (2008: 23-72; 383-418) memang pilihan sulit. Apalagi saat itu - sebagaimana dijelaskan pada bagian lain buku ini - Perang Paderi di Minangkabau belum berakhir, sementara Perang Jawa mulai berkobar, perlawanan Sultan Palembang belum dipadamkan, dan meletus pula perlawanan di Maluku yang disebut Stapel (1930: 178-187) akibat pembatasan monopoli perdagangan rempah-rempah. Khusus di Minangkabau, selain Perang Paderi ia juga harus menghadapi gangguan Sir Thomas Stamford Bingley Raffles, Letnan-Gubernur Inggris pada 1811–1816 dalam perebutan

pengaruh di Nusantara, kemudian menjadi Letnan-Gubernur Inggris di Bengkulu dan Sumatera pada 1818-1824. Hal itu saat Kerajaan Belanda diduduki Napoleon Bonaparte dari Perancis. Meskipun *Traktaat* London 1824 telah membagi wilayah Semenanjung Malaya yang kini masuk Thailand selatan, Singapura, Malaysia, Brunei, dan Philipina Selatan di bawah kekuasaan Inggris, sedangkan Belanda menguasai Nusantara, namun Raffl les selalu melakukan manuver yang dapat dibaca hendak menguasai Hindia Belanda untuk dijadikan satu di bawah Kerajaan Britania Raya.

Setelah melancarkan program ”bagi-bagi tanah” kepada rakyat yang dilakukan dengan baik, van der Capellen juga tidak mengambil kebijakan lanjutan, seperti hendak diapakan tanah itu? Rakyat petani kecil yang memperoleh tanah diminta untuk menanam apa? Kebijakan van der Capellen yang dipandang terlalu populis liberal ini memicu ketidakpuasan dari pemerintah Belanda sendiri kepadanya karena dianggap kebijakan itu terlalu lemah. Pada 1824 ia dipanggil pulang kembali ke negaranya, Belanda, sedangkan jabatan Gubernur Jenderal diserahkan kepada pejabat sementara, seorang mantan perwira militer Belanda, Hendrik Markus de Kock, yang memerintah selama 1826. De Kock adalah salah seorang perwira yang ditugaskan dalam ekspedisi militer ke Palembang untuk mengatasi pemberontakan Sultan Palembang dan berhasil memadamkan pemberontakan itu setelah sultan dapat ditangkap kemudian diasingkan ke Kampung Jawa Tondano dan institusi kesultanan dihapuskan. De Kock juga yang memimpin operasi militer dalam Perang Jawa melawan Diponegoro. Pada tahun itu juga, jabatan Gubernur Jenderal Belanda diserahkan kepada Leonard Pierre Joseph Burggraaf du Bus de Gisignies, yang memerintah antara 1826-1830.

Kebijakan *landreform* yang dilakukan van der Capellen memberi jalan bagi Gubernur Jenderal Johannes van den Bosch untuk mengambil kebijakan sistem tanam paksa. Kebijakan itu dieksekusi pada 1830. Lalu apa dampaknya kebijakan ini? Keresahan dikalangan kaum aristokrat Jawa tidak menurun, karena *landreform* van der Capellen tidak pernah dicabut. Keresahan itu memicu pertikaian di kemudian hari. Pembang-

kangan pun merebak di Jawa karena dipicu oleh perasaan tidak puas. Ketidakpuasan di kalangan para pengeran di Kasunanan Surakarta pada era Sri Susuhunan Pakubuwono VII - nama aslinya Raden Mas Malikis Solikin. Ketika dewasa bergelar Kanjeng Guti Pangeran Haryo (KGPH) Purubaya, Putera Sultan Pakubuwono ke-IV dengan permaisuri Raden Ayu Sukaptinah atau Ratu Kencanawungu – yang berkuasa antara 1830-1858 itu meledak menjadi pertikaian berujung terbunuhnya Patih atau Perdana Menteri Kasunanan Surakarta, Raden Ngabehi Tjokro Dipero. Ia terbunuh oleh keris Pangeran Suryadiningrat pada 1839. Para bangsawan pada periode ini menjadi sulit bergerak, tidak seperti pada era Sri Susuhunan Pakubuwono ke-VI. Nama asli tokoh terakhir ini adalah Raden Mas Sapardan, putera Sultan Pakubuwono ke-V dengan permaisuri Kanjeng Raden Ayu Sasrakusuma. Sang Permaisuri masih merupakan keturunan Ki Juru Martani yang bergelar Kyai Adipati Mandaraka. Nama yang disebut terakhir ini merupakan seorang patih atau perdana menteri pertama yang cerdik nan piawai di Kesultanan Mataram. Ia memerintah antara 1823-1830, yang beruntung masih bisa mendapat angin untuk bergerak meskipun secara sembunyi-sembunyi. Djamhari (2014: 14) menulis Sri Susuhunan Pakubuwono ke-VI dan para pangeran di Surakarta diam-diam mendukung perjuangan Diponegoro dalam Perang Jawa. Peristiwa pembunuhan yang memakan korban petinggi di kalangan istana itu memicu kegaduhan. Penyelidikan yang dilakukan selanjutnya kemudian membuktikan bahwa motif pembunuhan itu adalah konflik menyangkut sewa menyewa tanah *apanage* (*lungguh*; wilayah kedudukan) dan seorang menteri (*nayaka*) berhak menarik pajak dua kali satu tahun pada penduduk yang tingga di dalamnya, bulan maulud (*grebeg mulud*) dan bulan puasa (*poso*, Ramadhan) – sebagian tanah *vorstenlanden* yang menjadi hak Pangeran Ronggo Danupoyo. Dalam kasus konflik agraria ini Pangeran Suryadiningrat kuat diduga memihak pada Pangeran Ronggo Danupoyo dan tampil sebagai pembelanya. Dengan mencuatnya kasus ini, dukungan rahasia Sri Susuhunan Pakubuwono ke-VI terhadap Diponegoro dalam Perang Jawa juga terbongkar, di mana Pangeran Ronggo Danupoyo dan Pangeran Suryadiningrat juga dituduh terlibat dalam kasus itu. Aksi ganda atau politik dua kaki yang dilaku-

kan oleh Pakubowon ke-VI ini, menurut versi Belanda, terbongkar dari informasi juru tulis Kasunanan Surakarta, Mas Pajangswara - ayah Pujangga Besar Ranggawarsito - yang kemudian hidup nyaman di Jakarta atas jaminan dari Belanda. Dikemudian hari informasi Belanda ini ternyata fitnah, Mas Pajangswara merupakan anggota kesunanan yang anti-Belanda sehingga menolak memberikan informasi. Setelah ditangkap, mayatnya ditemukan penduduk di Luar Batang, dengan tanda-tanda penyiksaan berat.

Atas dasar dua kasus itu, keduanya dijatuhi hukuman dengan cara diasingkan. Atas persetujuan Sri Susuhunan Pakubuwono ke-VII, pada 8 Juni 1830 Pakubuwono ke-VI diasingkan ke Ambon dalam waktu yang tidak ditentukan. Surat kabar yang menurunkan berita tentang hal ini adalah surat kabar berbahasa Belanda berhaluan politik etis, *De Locomotief* edisi 24 Februari 1885. Kemungkinan terjadi kesalahan kutip tanggal terbit koran ini oleh Kembuan (2016a; 2016b), karena koran ini terbit perdana dengan kantor pusat di Semarang pada 1851 dengan nama Semarangsch Nieuws en Advertentieblad [Lembaran Berita dan Iklan Semarang], dan pada 1863 berubah nama menjadi *De Locomotief* [Lokomotif]. Raden Ajeng Kartini terpengaruh oleh gagasan di koran ini. Seorang dokter dan tokoh pergerakan Indonesia keturunan Belanda, Ernest François Eugène Douwes Dekker (Pasuruan, 8 October 1879 – Bandung, 28 August 1950) atau dr. Setiabudi Danudirdja – nama pemberian Bung Karno - pernah bekerja di kotan ini. Koran legendaris ini tutup persis pada perayaan satu abadnya, 1956. Dengan merujuk berita *De Locomotief*, surat kabar berbahasa Belanda, Kembuan (2016b: 39) menyebut Pakubuwono ke-VI diizinkan kembali ke Surakarta setelah mendekam di Ambon selama 40 tahun. Sementara hukuman bagi Pangeran Ronggo Danupoyo dan Pangeran Suryadiningrat adalah diasingkan berdasarkan *Besluit* (Surat Keputusan) Gubernur Jenderal Jan Jacob Rochussen (memerintah 1845-1851) pada 15 Agustus 1848 ke Jawa Tondano. Keduanya tetap di tempat pengasingannya hingga akhir hayatnya. Berdasarkan *Besluit* tersebut, Pangeran Ronggo Danupoyo dicatat dalam

Lijst der Staat Gevangen de Residentie Manado 1852 [Daftar Tahanan Negara di Residen Manado].

Kembuan (2016b: 39-40) menyebut bahwa saat Gubernur Jenderal Belanda ke-63, Albertus Jacobus Duymaer van Twist (yang memerintah 1851-1856) berkunjung ke Tondano, ia menyempatkan diri bertemu dengan Pangeran Ronggo Danupoyo dan tokoh-tokoh yang diasingkan. Van Twist sendiri adalah seorang negarawan historis liberal. Selama menjadi salah satu tahanan negara di Tondano, Pangeran Ronggo Danupoyo menikah dengan Saniah Suratinoyo, puteri Suratinoyo yang termasuk 63 orang rombongan Kyai Modjo. Dari pernikahan itu keduanya dianugerahi sebelas anak. Dari dua anak laki-laki dari 11 anaknya – yakni Raden Glemboh dan Raden Intu – menurunkan keturunan dengan marga Danupoyo (Ichsan, 2019). Gelar "raden" tetap disandang keturunannya karena mereka adalah anak-cucu dari Sunan Pakubuwono IV, Raja Kesultanan Surakarta yang memerintah antara 1788-1820 M.

Kampung Banjer

Selain dua pangeran dari Surakarta di Tondano, di Kampung Banjer, yang kini terletak di Tikala, Kota Manado, terbentuk pemukiman yang menurut Tauleka Zn (2011: 296-312) dan Husein dan Mony (2019: 3-4) yang embrionya dimulai pada 1760. Saat itu Tikala berupa pemu-

kiman para nelayan pencari ikan dari Ternate, Makian Maluku Utara dan Ambon. Kampung ini kemudian didiami oleh Raden Mas atau dikenal Noromas dari Yogyakarta. Belum diketahui bagaimana tokoh ini sampai kampung ini, kuat dugaan ia diasingkan karena sebuah kasus. Meski masih harus diselidiki kasusnya dengan Perang Jawa atau kasus lain, Raden Mas bersama pengikut Raden Panji Notokusumo yang aslinya Ki Ageng Brondong, putera Raden Adipati Panji Tjokronegoro II dan juga Pangeran Antakusumo dari Yogyakarta, di samping pengikut Sultan Palembang, kesatria pejuang Kesultanan Ternate, lalu Kesultanan Tidore, Makian – Maluku Utara, dan dari Hitu – Ambon tinggal di pemukiman Kampung Banjer. Mereka merintis dakwah agama dengan mendirikan sebuah masjid yang kini disebut Masjid Nurur Rahmah, Mayora Banjer, Manado. Pada awal dibangun, yakni pada 1802, masjid itu diberi nama Nurul Insan, lalu kemudian diganti namanya menjadi Masjid Awwal. Mulai pada 1970 diubah namanya menjadi Masjid Awwal Fathul Mubin. Nama terakhir ini disematkan dengan maksud sebagai penanda paling awal, atau pembuka yang nyata, dan titik dimulainya syiar Islam di Manado.

Rombongan Kecil Banten

Pada akhir 1880an, Babcock (1989a: 45) menulis, terdapat sekelompok kecil rombongan dari Banten, Jawa Barat. Mereka diasingkan ke Kampung Jawa Tondano setelah mereka terlibat pemberontakan berbau Islam dan mesianistik terhadap pemerintah kolonial Belanda. Menurutnya, mereka ini diasingkan karena terlibat yang oleh Kartodirdjo (1966) disebut sebagai Pemberontakan Petani Banten. Kartodirjo (1966) menulis, bahwa di Banten pada 1888 meletus pemberontakan hebat yang meski disebut sebagai pemberontakan kaum petani, namun sarat dengan jaringan dan praktek esoterik Islam. Karena diasosiasikan dengan Pemberontakan Banten 1888, kemudian mereka diidentifikasi sebagai kaum Muslim, semuanya bergelar haji, dan berasal dari daerah yang dapat digolongkan sebagai basis Islam taat.

Jika benar bahwa para haji yang diasingkan ke Minahasa itu terlibat pemberontakan Banten, pertanyaan selanjutnya: bagaimana meletakkan pemberontakan tersebut di dalam konteks politik, ekonomi dan keagamaan Banten? Pertama-tama, harus ditegaskan bahwa hingga saat ini, Banten memang basis Islam yang sangat taat. Pada abad ke-16 Banten merupakan kesultanan yang sangat penting di ujung Pulau Jawa. Facal (2014: 92-112) menulis bahwa karakter keislaman pada awal-awal berdirinya kesultanan ini dipengaruhi oleh jaringan intelektual Muslim antara Nusantara dengan Timur Tengah, sehingga karya-karya keislaman yang beredar di Banten mempengaruhi watak kosmopolitanisme yang kuat, keragaman praktek keagamaan, besarnya penganut, maraknya praktek esoteris dalam Islam. Guillot (2008: 155) menyebut para pedagang dari Persia, Gujarat, Malabar, Keling, juga Pegu, Cina, Turki, Arab, Abesinia, Portugis, dan dari kalangan Melayu sendiri, kemudian menurut Kathirithamby-Wells (1990: 107-125), datang ke dan pergi dari Riau, Minangkabau hingga Banten melalui jalur sutera, selat Sunda dan selat Malaka.

Orang Keling (Inggris: Klingalese; Belanda: Klingalezen). Sumber: @nederlands_indie

Siapa saja para kesatria pejuang Banten yang diasingkan ke Tondano, namun mereka tinggal di luar Kampung Jawa Tondano? Mereka ini yang disebut Kembuan (2016a; 2016b), terkait dengan pemberontakan Banten 1888. Apa benar dugaan ini? Lalu peranan mereka apa? Tidak dapat diverifikasi lebih lanjut. Referensi penting seperti karya Kartodirjo (1966) tidak menyebut-nyebut peran mereka, malah Hamidah (2010: 323-340) menyebut bekerjanya jaringan tasawuf yang membuat para pe-

tani di Banten memberikan perlawanan yang mengejutkan pemerintah kolonial Belanda itu. Terlepas apakah mereka terlibat pemberontakan petani Banten pada Juli 1888 atau peristiwa lain, Cilegon dilanda huru hara selama 1 bulan penuh di mana para haji, guru agama, dan para petani menyerang pegawai pemerintah kolonial. Peristiwa berdarah itu mengakibatkan korban berjatuhan, sekitar 17 orang pegawai pemerintah kolonial tewas, sementara dari pihak pemberontak jatuh korban sekitar 30 orang. Kartodirjo (1966) menyebut bahwa pemberontakan petani itu menyulut dendam pemerintah kolonial Belanda, sehinga mereka melampiaskan kepada para haji yang mereka jumpai. Para haji itu sekaligus menjadi guru agama serta juga bertani, dengan demikian, kebanyakan dari mereka sebutan yang merujuk pada golongan yang mudah dikategorikan. Buntut dari pemberontakan itu adalah hasrat dendam membara pemerintah kolonial Belanda terhadap mereka dilampiaskan tidak saja menghukum dengan cara diasingkan bagi mereka yang terbukti secara hukum bersalah, tetapi juga terus memburu dan mempersekusi mereka.

Informasi tentang mereka di Minahasa justru diperoleh dari Wenas (2007: 24) yang menyebut, bahwa para kesatria pejuang dari Banten tiba di Minahasa pada 1790, yang terdiri dari Tubagus Abusalam, Abdul Rasjid, dan Abdul Wahid. Mereka disebut sebagai bagian dari gelombang masuknya Islam ke Minahasa. Taufani (2020: 91) menulis terdapat juga nama Kasim Maskun dari Banten yang diasingkan ke Tondano karena terkait dengan pemberontakan Banten pada 1888. Dia tiba di wilayah ini pada 1889. Jika demikian, jika informasi ini benar, maka tokoh-tokoh kesatria pejuang yang diasingkan dari Banten ke Tondano terdiri dari dua gelombang. Di kampung pengasingan, mereka tinggal di daerah Tondano dengan penduduk asli yang multikultur yang telah terjadi pernikahan campuran. Mereka memperkenalkan tata cara bercocok tanam padi di lahan sawah basah kepada penduduk hulu Danau Tondano. Penduduk setempat sebelumnya hanya mengenal menanam padi di tanah ladang. Keturunan hasil perkawinan campuran itu hidup alamiah sebagaimana lazimnya masyarakat pada umumnya di kampung itu, tidak diperlakukan istimewa.

Kesultanan Palembang: Raden Syarif Abdullah Assegaff

Salah seorang penting yang juga diasingkan ke Kampung Jawa Tondano dari Palembang, Sumatera Selatan, tulis Babcock (1989b), adalah Raden Syarif Abdullah Assegaff. Gelar ”syarif” membuktikan bahwa ia merupakan keturunan Nabi Muhammad SAW, menikah dengan anggota kesultanan Palembang dan dia diasingkan ke kampung itu bersama salah seorang anak hasil pernikahan sebelumnya. Mengapa pergolakan di Kesultanan Palembang sampai melibatkan Arab diaspora bernama Raden Syarif Abdullah Assegaff? Di samping kehadiran orang-orang Arab dapat dibaca sebagai salah bentuk indigenousisasi para pedagang dan penyiar Islam di berbagai daerah Nusantara yang berlangsung selama berabad-abad, yang di dalam proses indigenousisasi tersebut, menjadi alamiah jika mereka kemudian mengambil posisi membela apa yang lumrah disebut sebagai kaum pribumi jika terjadi konflik kepentingan dengan pemerintah kolonial Belanda. Di samping banyak para pedagang Arab dan keturunannya sebagian mengambil sikap yang mendukung pemerintah kolonial Belanda, menjadi partner dagang Belanda, pemberontakan yang dilancarkan oleh orang-orang Arab beserta keturunannya dengan sangat baik diulas oleh Algadri (1984).

Di luar kasus Raden Syarif Abdullah Assegaff, Palembang merupakan salah satu kota tua di Indonesia yang memiliki sejarah yang panjang. Manguin (1974: 376-380; 1993: 23-46; 1987: 337-402) menulis, Kerajaan Sriwijaya pada abad ke-7 hingga 13 yang berdiri di kawasan Bukit Siguntang ini merupakan reputasi awal bagi Palembang. Menurut Mckinnon (1979: 41-47) banyak artefak yang membuktikan tentang kehebatan Palembang ini ditemukan di kemudian hari. Salah satunya adalah Patung Dewa Ganesha yang dibuat pada abad ke-8, menurut Brown (1987: 95-100), patung itu merupakan simbol paham keagamaan Hindu-Budha di Sriwijaya yang di temukan di Palembang. Pada sekitar abad itu juga, atau sebelumnya, Thakur (1995: 76-78) menulis bahwa kota ini menjadi pusat bahasa dan sastra Hindu, di mana mahasiswa tinggal sekitar satu tahun di sini sebagai persiapan sebelum studi pada jenjang lebih lanjut di Universitas Nalanda, India. Pada periode-periode awal, antara Palembang

dengan Sriwijaya, menurut Bronson dan Wisseman (1976: 220-239) dapat dipertukarkan, dengan maksud menunjuk wilayah yang sama. Pelabuhannya sudah berkembang kota sejak saat itu, sehingga menjadi salah satu destinasi dagang ke dan dari seluruh dunia yang melintas di Selat Malaka. Banyak pedagang datang ke wilayah ini melalui jalur laut, dan salah satu yang memberikan pengaruh besar adalah para pedagang Arab dengan dipeluknya Islam oleh elit dan penduduk di kawasan ini. Selain Islamisasi yang pesat, yang disebut Wolters (1975: 1-57) bahwa pelabuhan yang padat dengan kapal pedagang Muslim pada abad ke-14 dan 15, MacRoberts (1986: 73-83) juga menulis bahwa wilayah ini sejak 1389–1511 tidak lepas dari serangkaian peristiwa kolonisasi oleh negara-negara Barat.

Marsden (1975: 4) menulis bahwa interaksi Nusantara dengan para pedagang Arab Muslim bahkan terjadi pada beberapa abad sebelumnya. Hal itu terbukti adanya dua pengelana dari Arab pada abad ke-9, melintasi benua India dan Cina terekam oleh sebuah manuskrip yang ditulis pada 1173 yang kemudian diterjemahkan oleh seorang teolog, misionaris dan orientalis Perancis, Eusèbe Renaudot. Di dalam catatan itu terdapat sebuah pulau yang disebut *Ramni* – berada dalam satu jalur antara *Sarandib* dan *Sin* atau Cina – yang diduga kuat adalah Sumatera. Mengapa? Masih pada sumber yang sama, pulau itu berada di antara lautan *Herkend* atau Lautan India, lautan *Shelahet* atau *Salahet* di Idrisi, *Salat* atau selat Malaka di mana Singapura menjadi pulau yang paling terkenal. Masih dari Sumber yang sama Idrisi merupakan seorang geografer dan pengelana dari Nubia yang pekerjaannya didedikasikan pada Raja Sicilia pada pertengahan abad ke-12. Menurut Reid (2004), demikian juga cerita perjalanan Marco Polo, penjelajah legendaris dari Italia abad ke-13 yang menyebutnya sebagai Java Minor. Dia kembali ke Venecia, Italia pada 1295 setelah mengunjungi Ceylon, Karnatick, Malabar, Gujarat, Persia, Daerah Kaspia, Euxine, Genoa, Mongolia, Cina, dan daerah sekitarnya.

Pedagang Cina di Sungai Sagea, Halmahera. Sumber: @nederland_indie

Para pedagang Cina telah aktif berdagang di Asia Tenggara sebelum datangnya para kolonial Eropa dating. Bersama-sama dengan para pedagang Arab mereka berdagang di komoditi dagang tidak hanya sagu, tetapi menurut Charras (2016: 97-124) juga beras dan berbagai kebutuhan pokok lainnya, termasuk perdagangan rempah-rempah, baju, kain, tenun, sutra, dll., yang lebih berfungsi untuk menopang gaya hidup tinggi. Pada abad ke-14 dan 15 Palembang termasuk penguasa Muslim generasi pertama di kawasan pesisir Jawa. Meski harus dicatat bahwa kata Jawa, juga karya-karya pada zaman itu, tidak selalu menyebut khusus pada Pulau Jawa, tetapi merujuk pada entitas budaya Melayu-Nusantara. Hal itu berarti mulai dari Blambangan-Banyuwangi di ujung timur, hingga ke Panarukan-Probolinggo, Pamekasan-Sumenep-Madura, Pasuruan, Surabaya, Giri-Gresik, Tuban, Demak, Pati dan Juwana, Kudus, Jepara dan Kali Nyamat, Cirebon, dan Banten. Juga muncul penguasa Muslim di kawasan pedalaman Jawa dalam pengertian sebuah pulau, se-

perti Pajang dan Mataram, sebagai bagian titik-titik penting dari jalur dagang yang ramai oleh pedagang Arab sebagai bagian dari Islamisasi. Pada daerah-daerah muara dan kuala di wilayah itu tumbuh sentra-sentra perkampungan penduduk sejak era para-modern yang dikemudian hari tumbuh menjadi apa yang disebut Airriess, (2003: 81-98) sebagai *Islamic riverine-coastal states*. Menurut Nawiyanto dan Endrayadi, (2016: 30-42), Pengelana Portugis, Tome Pires, menyebut pada abad ke-16, menyebut Palembang sebagai kota terbaik setelah Demak di bawah kepemimpinan Raden Patah.

Menurut Klaus (1933: 499-501), sejak 1600 di Palembang berlangsung prinsip-prinsip hidup yang berbudaya. Kota ini disebut Klaus (1933) sebagai kawasan metropolis berbasis jalur transportasi perairan sungai dan pantai di Sumatera, marak sekolah-sekolah Inggris, perlombaan bahasa Inggris, sehingga pedagang dari Vanecia menyebut ada pujangga sekelas Shakespeare di kota ini. Mulai abad itu hingga penutup abad ke-18 Andaya (1989: 27-46) menyebut telah marak perdagangan baju, kain, tenun, sutra, dll., yang dihasilkan Palembang dan Jambi.

Dalam sejarahnya, Syukri (2015) menulis bahwa Palembang sebelum berdiri sendiri sebagai sebuah kesultanan selalu di bawah protektorat Kerajaan Brawijaya, Majapahit, kemudian Demak. Wilayah ini kemudian berdiri sendiri sebagai sebuah kesultanan. Kesultanan Palembang Dar al-Salam dibangun di kota ini pada 3 Maret 1666, dengan sultan pertama Susuhunan Abdurrahman. Letak istananya sekitar 60 mil di hulu Sungai Musi dan anak-anak aliran sungai kecil Palembang, yang dikenal dengan Batanghari Sembilan. Dahulunya dia bernama Pangeran Sedo Ing Rajek, di mana Palembang merupakan salah satu wilayah protektorat, yang tunduk pada Kerajaan Mataram. Pada 1668 ia mengutus ke Mataram untuk meminta izin memisahkan diri. Utusan itu ditolak Amangkurat I, namun Kesultanan Palembang tetap berdiri tanpa gangguan Mataram. Tantangan yang dihadapinya adalah kolonisasi dan imperialisme Inggris dan Belanda yang meningkat pada abad-abad ini.

Potret Arab di Jawa karya Ernest Hardouin ca 1851. Sumber: @nederlands_in-die

Para pedagang Arab dari Arabia Selatan dan dari negara-negara Teluk, telah datang dan menjalin kontak dagang ke Nusantara bahkan sebelum Islam. Mereka, bersama-sama pedagang Cina, menjadi pemain penting di wilayah ini dan bertambah ramai setelah Islam menyebar.

Rangeley (1963: 11-25) menulis bahwa orang-orang Arab pra-Islam telah menjadi pedagang sejak 1500 SM ke Afrika Timur, India, dan Cina sebelum era Kristen. Menurut Tibbetts (1957: 1-45), sejak zaman Nabi Muhammad SAW orang-orang Islam Arab berdagang ke pusat-pusat peradaban Islam dunia, seperti Romawi, Bizantium, dan Sassaniyah ke timur hingga ke Cina dan Melayu. Jaringan maritim pedagang Cina di Lautan Hindia terbentuk sejak 9000-1775, kemudian menurut Sen (2006: 421-453) menuju Asia Selatan pada 1200-1450. Pada abad ke18-19, pedagang Melayu Muslim disebut Hussin (2012: 51-82) juga memainkan peran penting di selat Malaka. Van der Kroef (1955: 15-24) menekankan peran orang Arab di Indonesia sangat esensial. Mereka, terutama kaum Hadrami yang berasal dari Hadramaut Yaman, disebut van den Bergh (2004) dan Feener (1989: 353-372) berhibrida dan diaspora yang kemudian membentuk kampung-kampung Arab di seluruh Nusantara. Nama-nama diaspora Hadrami banyak di sebut di berbagai tempat buku ini. Hingga pada abad 20, van der Kroef (1953: 300-323), menyebut orang Arab adalah penduduk terbesar kedua setelah Cina dari minoritas oriental di Indonesia. Baik Arab dan Cina telah mengalami indigenousisasi di wilayah Nusantara ini. Kaum Hadrami ini disebut Morley (March 1949: 143-176) cenderung dekat ke Melayu atau pribumi lain daripada orang-orang Eropa dan bahkan dengan pedagang Cina. Khusus di Palembang, di dalam konflik antara negara-negara Eropa dengan Kesultanan Palembang telah dijelaskan dengan baik oleh Wargadalem (2017), para pedagang dan penyiar Islam Arab lebih dekat ke para penguasa Muslim pribumi dan selalu ada jarak komunikasi – atau persaingan sengit, jika tidak disebut bermusuhan - antara orang Arab secara umum dengan para pedagang dari negara-negara Eropa dan Barat. Komunikasi yang baik dan relasi yang akrab itu menurut Suleiman (1967: 511-529) tetap berlangsung hingga kini, karena itu merupakan sifat bawaannya yang asasi.

Pasca kemunduran Kesultanan Aceh, Rahim (1998: 89-122) menulis Palembang memainkan peran penting, di mana ulama membantu sultan dalam pengembangan pusat studi Islam dan sastra. Para ulama

– dan tak terhindarkan berasal dari Arab – diundang masuk keraton sebagai motor utama kajian Islam dan sastra, dan sebagai akibat ini, ulama mendapat posisi struktural tersendiri. Usaha ini telah dirintis sejak era kepemimpinan Sultan Mahmud Badaruddin I (1724-1757). Juga kemudian dilanjutkan oleh Sultan Ahmad Najamuddin Adi Kesuma yang juga dikenal dengan nama Sultan Ahmad Najamuddin I (1757-1774). Karya-karya ulama Timur Tengah dari berbagai ilmu agama dibahas, diajarkan dan ditransliterasi ke dalam bahasa Melayu.

Sejak awal Kesultanan Palembang Darussalam sebelum berdiri hingga berkembang sebagai pusat politik, pemerintahan, dan perdagangan di bawah kepemimpinan Sultan Muhammad Bahauddin (1774-1803), orang Arab berada di sekitar istana. Mereka membantu sang sultan menegakkan jalur perdagangan di Palembang, termasuk Bangka dan mengambangkan ilmu agama. Salah satu ulama papan atas Arab yang berpengaruh di Kesultanan Palembang salah satunya adalah Syeikh Abdussamad al-Palimbani; ulama keturunan ayah Arab Yaman dan Ibu Melayu kelahiran Palembang 1704. Selama hidupnya mengarang buku di samping terjun ke medan perang. Selama hidupnya, menurut Quzwin (1984) dan Syahid (2001: 121-144), Abd al-Shamad menulis karya-karya tasawuf, kalam, dan jihad. Antara lain berjudul *Zuhrah Al-Mūrīd fī Bayān Kalīmah al-Tawḥīd* (bahasa Melayu-Arab *pegon,* Mekkah, 1178 H/1764 M). lalu *Al-'Urwah Al-Wustqā wa Silsilah ulī al-Tuqā* (berbahasa Arab mengenai wirid-wirid). *Hidayah Al-Salikīn fī Sulūk Maslak Al-Muttaqīn* (berbahasa Melayu yang selesai ditulis pada 1192 H/1778 M), di mana kitab ini sebagai terjemahan dari kitab *Bidāyah al-Hidāyah*, *Iḥya' 'Ulūm al-dīn*, *Minhaj al-'Ābidīn*, dan *Al-Arba'īn fī Ushūl al-Dīn* yang kesemuanya merupakan karya al-Ghazali). Lalu *Ratib 'Abd Al-Shamad* (kitab kecil berbahasa Arab yang memuat zikir, doa-doa, dan juga pujian-pujian kepada Nabi Muhammad SAW); *Syar al-Sālikīn ilā Rabb al-Ālamīn* (yang terdiri dari empat juz, mulai ditulis pada 1193 H/1779 M dan selesai ditulis pada 1203 H/1788 M. Kitab ini ditulis disarikan dari kitab-kitab karya al-Ghazali seperti *Ihya' 'Ulūmuddīn*, lalu *Minhaj al-'Ābidīn*, juga *al-Arbā'in fi Ushūl Al-Dīn*, dan *Bidāyah al-Hidāyah* ser-

ta *Al-Nafaḥt al-Ilāhiyyah Zad Al-Muttaqīn fī Tawḥīd Rabb al-ʿĀlamīn*. Dua di antara 8 karyanya yang relevan dalam mendudukkan pandangan keagamaannya, terutama sebagai respon keagamaan terhadap kehadiran kolonial di Palembang adalah *Nashiḥah al-Muslimīn wa Tadzkirah al-Muʾminīn fī Fadzāil al-Jihad fī Sabīlillah wa Karāmah al-Mujahidīn fī Sabīlillāh* (berbahasa Arab) dan lalu kitab berjudul *Tuḥfah al-Raghibīn fī Bayan Ḥaqīqah Imān al-Muʾminīn wa mā Yufsiduh fī Riddah al-Murtaddīn* (berbahasa Melayu, 1188 H/1774 M). Namun menurut Hasan (2007: 67-85) terjadi silang pendapat tentang naskah kedua ini. Meskipun demikian, koneksi dengan jaringan ulama internasional disebut Rochmiatun (2018: 64-81) berdampak pada kultur ilmu pengetahuan di Palembang, pada abad ke-18 hingga 19 lahir elit lokal yang berpengaruh besar pada Islam, gerakan sosial keagamaan dan pergerakan menuju kemerdekaan di wilayah ini.

Arab dan jaringan dagang dan intelektualnya justru mulai masuk istana, dengan cara ikatan pernikahan. Pada 1803, saat Sultan Palembang ke-8, Susuhunan Ratu Mahmud Badaruddin bin Sultan Muhammad Bahauddin diangkat secara adat. Hal itu berarti maknanya adalah Islam menjadi warna utamanya. Secara politik dan ekonomi, tidak sestrategis Jawa dan Batavia, namun Wurtzburg (1949: 38-52), Bastin (1954: 64-88), dan Baud (1852: 7-40) menyebut Palembang digunakan Raffles sebagai tempat untuk mengumpulkan informasi awal untuk menaklukkan Jawa. Misi intelijen yang dipimpin Raffles dengan bekerjasama dengan Sultan Badr al-Din Kesultanan Palembang ini dinodai tragedi sejarah. Satu garnisun tentaranya dibantai secara brutal tepat diujung pelabuhan sungai saat garnisun itu menunggunya hendak berangkat meningalkan Kesultanan Palembang pada 1811-1812. Memang Raffles kemudian menguasai Jawa pada 1811-1815, namun sejarah pembantaian itu tercatat secara resmi oleh pemerintah kolonial menjadi tanggung jawabnya sekaligus "dosa berat" disepanjang karirnya. Bagi Kesultanan Palembang, kasus itu menjadi luka sejarah. Kemp (1900: I, III-XII, 331-764) menulis hubungan selanjutnya dengan Inggris dan juga Belanda setelah kasus itu memburuk, dalam suasana saling curiga. Meski Kesultanan Palembang

masih secara efektif mengontrol jalur dagang di sungai dan jalur pantainya, namun Bangka sudah dikendalikan oleh Belanda.

Dirajo (1985: 6-7) juga Nawiyanto dan Endrayadi (2016: 42) mengungkapkan bahwa di samping digambarkan sebagai figur yang tegas, berwibawa, piawai diplomasi, strategi perang, dan bijaksana, Sultan Badr al-Din juga gemar menulis sastra. *Hikayat Martalaya* dan *Syair Perang Menteng* adalah karyanya. Kalah perang melawan Belanda, membuat sultan pada 1821 diasingkan ke Ternate yang didamping oleh keempat istrinya, berturut-turut Ratu Anom Kosima, lalu Mas Ayu Ratu Ulu, kemudian Mas Ayu Ratu Ilir, dan Ratu Alit. Ia dipengasingan selama 32 tahun hingga akhir hayatnya 26 November 1852. Di pengasingan dia masih menulis *Syair Nuri* dan *Pantun Sultan Badaruddin*. Orang Arab menyertai kehidupan istana saat pada 1816, sultan Palembang ke-9, Susuhunan Husin Diauddin Bin Sultan Muhammad Bahauddin diangkat oleh pemerintah kolonial Belanda sebagai penggantinya. Pada 1819, sultan Palembang ke-10, yang bernama Sultan Ahmad Najamuddin Pangeran Ratu Bin Susuhunan Ratu Mahmud Badaruddin yang telah diangkat secara adat; namun ia tidak bisa memerintah lantaran Susuhunan Mahmud Badaruddin II keburu bersama Susuhunan Muhammad Badr a-Din II diasingkan ke Ternate dan wafat di wilayah ini. Woelders (1975) menyebut nashkah-naskah yang ditulis pada 1811-1825 dan suasana politik di Palembang sebagai salah satu sumber historiografi yang sangat penting di Melayu-Nusantara.

Mengutip Nato Dirajo (1985: 8), Nawiyanto dan Endrayadi (2016: 43-44) menulis bahwa pada 1864 pemerintah kolonial Belamda memulangkan sebanyak 18 putera-puteri dari Sultan Mahmud Badaruddin II dari pengasingannya di Ternate kembali ke Palembang. Dari 18 mamanama putera sultan yang dipulangkan, terdapat 8 nama yang dapat diidentifikasi, antara lain, Pangeran Prabu Wijayo Husin, lalu Pangeran Prabu Menggalo Umar, Pangeran Prabu Wikramo Abdurrahman, Pangeran Prabu Nato Menggalo, terdapat juga nama Pangeran Kesumo Syekh, lalu Pangeran Kesumo Dimekayo Hanan, Pangeran Suto Wijayo Usman, Pengeran Suto Kramo Akil, kemudian terakhir nama Pangeran

Putra Dinato Ali. Pemulangan keturunan sultan tidak membuat mereka setia, dan rupanya semangat antikolonial putera-putera sultan Palembang tidak surut. Mereka malah melakukan penggalangan massa dan dukungan untuk melancarkan pemberontakan. Residen Belanda Palembang, J. H. Tobias memutuskan untuk menangkap keturunan Sultan Palembang untuk dihukum dengan cara diasingkan kembali.

Residen J. H. Tobias sebelumnya bertugas di Riau (1858-1861). Dia disebut Putten dan Al Azhar (2007) dan Syahid (2008) adalah orang yang sama, di mana saat bertugas di Riau menjadi saksi korespondensi Raja Ali Haji - budayawan Riau Muslim terakhir - dengan H van de Wall. Pihak yang disebut terakhir ini adalah asisten reseiden Belanda untuk urusan sipil (*Civiel Geshagebber*), di Riau, dalam sebuah persahabatan yang berkekalan. Meski Tobias akrab dalam hubungan perkawanan yang berkekalan dengan ulama-budayawan, ia mengambil sikap keras dengan mereka yang dianggap melakukan perlawanan secara terbuka dengan senjata. Raden Haji Syarif Abdullah, tokoh kita kali ini, tulis Nato Dirajo (1985: 8a-8c) dan Nawiyanto dan Endrayadi (2016: 44), disikapi dengan keras dengan kembali diasingkan, kali ini ke Kampung Jawa Tondano. Semantara Raden Muhammad Munzir, lalu Raden Hasan, Raden Muhammad Amin, Raden Muhsin, dan juga Raden Manan dihukum dengan cara diasingkan ke Manado. Tempat pengasingan me-

reka adalah wilayah yang dikenal dengan Kampung Banjer, kini berada di Tikala, Manado. Di wilayah ini mereka berkumpul bersama dengan tokoh-tokoh yang diasingkan dari Yogyakarta, Ternate, Tidore, Makian – Maluku Utara, dan juga Hitu – Ambon. Sebagian anggota keluarga kerajaan Palembang lain seperti Raden Abdul Karim, lalu Raden Abdul Majid, Raden Nangcik, Raden Muhammad Akib, Raden Hasan, Raden Muhammad Ali, Raden Adnan, dan juga Raden Husin dihukum dengan cara diasingkan ke Ternate. Sementara sebagian anggota keluarga kerajaan Palembang yang lain lagi seperti Raden Muhammad Napis, lalu Raden Abdurrahman, Raden Nak, Raden Muhammad Mansur, dan juga Raden Amja dihukum dengan cara diasingkan ke Ambon. Sementara itu menurut Nawiyanto dan Endrayadi (2016: 42-46) terdapat pula keturunan sultan Palembang dan pengikutnya yang turut menentang Belanda kemudian diasingkan ke Kupang dan Pulau Rote. Pengasingan ini memberi efek samping bagi penyebaran Islam oleh orang-orang Muslim Palembang ke berbagai titik tertentu di wilayah Nusantara.

Kompleks Pemakaman Islam Tuminting

Taufani (2020: 91) menulis Raden Syarif Abdullah Assegaff yang terlibat dalam pemberontakan melawan Belanda di Palembang itu kemudian diasingkan ke Kampung Jawa Tondano pada 1881 beserta keluarga dan para pengikutnya. Hingga kini, sebagian keluarga keturunan mereka masih berada di Kampung Jawa Tondano, dengan mendirikan organisasi Islam orang Arab, al-Khairaat di Kampung Jawa Tondano, membuka lembaga pendidikan Madrasah al-Khairaat persis di depan Masjid al-Falah Kyai Modjo yang disebut Slama (2011: 238-257) sebagai bagian dari jaringan Hadrami di Indonesia. Peran-peran sosial kemasyarakatan ini memberi kontribusi sekaligus penanda mereka kepada kampung Muslim itu. Sebagai informasi singkat, al-Khairaat merupakan organisasi keislaman kemasyarakatan berbasis di Palu, Sulawesi Tengah, didirikan pada 30 juni 1930 oleh seorang tokoh bernama Habib Sayyid Idrus bin Salim al-Jufri.

Kembuan (2016b: 100) dan observasi penulis pada 2018 dan 2019 pada Kampung Jawa Tondano menemukan bahwa lokasi pemakaman masyarakat Kampung Jawa berada di Bukit Tondata yang berjarak 2 km dari Kampung Jawa. Dikarenakan pemakaman Kyai Modjo berada di puncak bukit yang tentu saja topografinya tidak terlalu luas, maka makam Syarif Abdullah Assegaff dari Palembang berada di bukit sebelah utara yang terpaut jarak sekitar 150 m jauhnya. Makam terakhir ini juga berada di puncak sebuah bukit secara eksklusif. Makam Kyai Hasan Maolani berada dibukit yang sama, dalam jarak sekitar 2-3 meter dari makam Kyai Modjo. Pada pintu masuk pemakaman Syarif Abdullah Assegaff dibangun papan nama yang dengan jelas dapat melihat papan nama besar yang menjelaskan identitas dengan jelas siapa pihak yang dimakamkan di dalamnya. Di antara pemakaman Kyai Modjo dengan makam Syarif Abdullah Assegaff kini telah dibuka areal pemakaman baru, dari nama-nama yang diukir pada batu nisannya tidak selalu berasal dari kampung Muslim Jawa Tondano, tetapi juga masyarakat Muslim di sekitar kampung itu. Dari nama-nama yang terukir di dalam nisan kompleks pemakaman ini terlihat marga-marga, yang itu merupakan bahwa mereka merupakan anak keturunan Kampung Jawa.

Struktur batu nisan di kompleks pemakaman Kyai Modjo umumnya dibagi menjadi dua jenis. Seperti lazimnya struktur batu nisan bagi pemakaman Muslim di Jawa, dibuat *punden* berundak yang terdiri dari kepala batu nisan yang disesuaikan dengan jenis kelamin jenazah yang dikuburkan. Nisan dengan *kuncup* [kepala] tiga untuk jenazah laki-laki, sementara *kuncup* dua untuk jenazah perempuan. Nama-nama jenazah ditulis pada batu nisan masing-masing dengan aksara *Arab pegon* atau Arab melayu yang huruf dan kalimatnya dapat dibaca dengan jelas.

Pangeran Perbatasari

Salah satu tokoh yang diasingkan ke Kampung Jawa Tondano pada Desember 1885 atau 1886 karena terlibat sengketa kekuasan dengan Belanda, menurut Taufani (2020: 91) adalah Pangeran Perbatasari, Gusti Amir dan sekitar 18 orang pengikutnya dari Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Gubernur Jenderal Hindia Belanda, Otto van Rees menandatangani surat pengasingan itu, dengan tunjangan 50 gulden perbulan. Di pengasingan ini, Pangeran Perbatasari memutuskan menikah dengan

Rasni Mas Hanafi, salah satu pengikut Kyai Modjo yang masih merupakan cucu Mas Hanafi. Sementara Gusti Amir menikah dengan Mia Sataruno, salah satu anak gadis Sataruno, abdi sekaligus punakawan Diponegoro. Pewaris sah tahta Sultan Banjarmasin itu meninggal dunia di Kampung Jawa Tondani, setelah sekian lama hidup di dalam kemiskinan pada 1921, jauh dari rakyat dan kampung halamannya.

Baik Pangeran Perbatasari maupun Gusti Amir keduanya terlibat di dalam perlawanan terhadap Belanda pada Perang Banjar yang berlangsung antara 1882-1885. Siapa tokoh ini? Nama kecilnya adalah Gusti Muhammad Tarip atau Gusti Kecil. Ayahnya adalah Pangeran Muhammad Said. Jabatannya adalah mangkubumi atau Perdana Menteri Kesultanan Banjar. Sebagai seorang mangkubumi, Panembahan Muda Gusti Muhammad Said yang mengkat pada 1875 kemudian digantikan oleh puteranya Panembahan Gusti Muhammad Tarif yang setelah menjabat bergelar Pangeran Perbatasari. Dia terlibat langsung di dalam peperangan melawan Belanda di dalam Perang Banjar yang dipimpinnya berakhir pada 1885. Ia ditangkap Belanda pada 1884 kemudian diasingkan ke Kampung Jawa Tondano, Minahasa, Sulawesi Utara, hingga meninggal dunia di wilayah pengasingannya ini.

Guna memperjelas latar belakang pemberontakan Pangeran Perbatasari dan kemudian Pangeran Antasari di Perang Banjar penting dijelaskan konteks kekuasaan sosial politik di wilayah Banjarmasin. Wilayah Banjarmasin menjadi kesultanan Islam yang mandiri terjadi pada 24 September 1526. Pada 1520, 6 tahun sebelumnya, Pangeran Samudera memerintah rakyat negara Daha atau orang hulu Sungai Kuin. Pada saat memeluk Islam Pangeran Samudera bergelar Sultan Suriansyah atau Sultan Suryanullah (1520-1546) dan puluhan gelar lain yang disematkan kepadanya.

Menurut Hall (1996: 87-135), Banjarmasin maju berkembang karena letaknya yang sangat strategis dalam jalur niaga dunia. Terutama para pedagang Islam yang kemudian disusul oleh bangsa Eropa yang datang ke Banjarmasin karena tertarik dengan komoditi emas, intan, batu bara,

damar, lada, dan rotan. Produk tekstil juga disebut lebih lanjut oleh Hall (1996: 87-135) menjadi produk andalan wilayah ini sejak ke-17 hingga 18. Mereka ke Banjarmasin membawa beras, porselin, garam, teh dan budak belian. Perdagangan internasional membuat Kesultanan Banjar menjadi makmur dan damai, sehingga kesultanan ini bergerak menjadi pusat studi Islam dan sastra. Menurut Steenbrink (1984: 55-66) posisi kesultanan Islam Nusantara sebagai pusat studi Islam dan sastra pada abad ke-14 hingga 20, setelah Aceh adalah Palembang dan Banjarmasin pada 1680-1800. Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian lain, Kerajaan-Kerajaan Islam yang yang bertransformasi menjadi pusat kajian Islam di Nusantara, berturut-turut, adalah Samudra Pasai (1300-1450); lalu Malaka (1450-1511) di Semenanjung Malaya; kemudian Johor (1511-1580); Aceh (1580-1680); Palembang dan Banjarmasin (1680-1800); Riau (1800-1900); dan juga Sumatera Barat (1880-1930). Pada era yang sama, antara 1680 hingga 1800, terjadi revolusi di kawasan Atlantik seperti Amerika Serikat, Haiti, Karibia dan wilayah Amerika Latin lainnya terhadap penjajahan Inggris dan negara-negara Eropa lainnya. Penghapusan perbudakan oleh Inggris di Afrika dan Amerika Serikat pada tahun-tahun itu membuat negara-negara kolonial bertambah menderita, demikian juga dengan Belanda. Hingga pada 1750, menurut Chaudhuri (1985), perdagangan memupuk subur peradaban di kota-kota pelabuhan dan kerajaan-kerajaan berbasis perairan di Lautan Hindia. Pada saat itu pula peningkatan secara pesat Islamisasi Nusantara. Pada saat kedatangan negara-negara Eropa, Hall (2014: 229-262) menulis bahwa antara 1500 hingga 1700 terjadi pertemuan dua kekuatan besar antara negara-negara Eropa dengan ekspansi Islam dari Arab, India, Gujarat, Persia, dan Cina yang berlangsung dramatis di Asia Tenggara di tiga tempat: Banten, Banjarmasin dan Ayutthaya, Thailand. Namun menurut Reid (1990: 639-659) harus segera dicatat bahwa runtuhnya Dinasti Ming di Cina pada 1644 membuat krisis di kawasan Asia Tenggara yang kemudian berdampak secara langsung terhadap perdagangan negara-negara Eropa, yang berdampak pada krisis politik dan perang di Inggris, Jerman, Perancis, Spanyol, Ukraina, dan Turki; kelaparan karena tingginya harga kebutuhan bahan pokok pada wilayah itu; dan

menurunnya jumlah penduduk di Eropa, terutama Cina, Perancis dan Spanyol. Berlawanan dengan fenomena ini, kerajaan-kerajaan Islam di kawasan Asia Tenggara dan proses Islamisasi melalui kerajaan-kerajaan itu justru sedang pesat-pesatnya berkembang.

Sepeninggal Sultan Suriansyah, Kesultanan Banjar diperintah Sultan Rahmatullah (1546-1570) kemudian Sultan Hidayatullah I (1570-1595), kemudian digantikan oleh Sultan Mustain Billah atau Marhum Panembahan (1595-1641). Sultan mengudang Sorang, panglima perang suku Dayak Ngaju beserta 10 orang lainnya, untuk tinggal di keraton demi mengamankan istana. Salah satu dari mereka kemudian memeluk Islam dan menikah dengan Nyai Siti Diang Lawai, adik istri sultan yang juga berasal dari suku Biaju, Dayak Ngaju. Bibit konflik dengan Belanda yang dipicu oleh monopoli dagang mulai muncul. Pada 1896 Belanda menyita dua *jung* lada dari Banjarmasin untuk dijual di Kesultanan Banten. Perampasan ini dibalas oleh Kesultanan Banjarmasin pada saat ekspedisi dagang Belanda ke Banjarmasin yang dipimpin Koopman Gillis Michaelszoon pada 7 juli 1607. Belanda membalas tindakan ini, tiba di Banjarmasin pada 1612 dengan menyerang istana hingga hancur. Pusat kekuasaan kemudian dipindahkan ke utara Pulau Tatas, di Kayutangi, hilir Sungai Martapura, Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Wilayah kekuasaannya meliputi Sambas, lalu Batang Lawai, Sukadana, Kota Waringin, Sampit, Medawi hingga Sambangan; wilayah itu meliputi Kalimantan Barat dan Kalimantan Tengah saat ini. Menurut Baier (2007: 566-570) oleh suku Dayak penganut Kaharingan, sultan dianggap masih hidup sebagai *sangiang* di Lewu Tambak Raja yang dikenal dengan nama Raja Helu Maruhun Usang. Baier (2007: 566-570) lebih lanjut menulis, dalam kepercayaan Kaharingan, *sangiang* merupakan roh leluhur atau manusia ilahi selaku utusan Tuhan. Roh-roh ini dapat diundang kehadirannya di dunia nyata oleh seorang *basie* atau *basir* atau pendeta adat dengan merapal mantra-mantra tertentu dalam bahasa Sangiang atau bahasa Sangen, bahasa Dayak kuno. Hal itu dapat dilakukan terutama pada saat suatu upacara agama Kaharingan oleh suku-suku Dayak di Kalimantan. Sultan Mustain Billah atau Marhum Panembahan kemudian digantikan

Pangeran Dipati Tuha I atau Sultan Inayatullah (1641-1646). Pada periode ini, Banjarmasin mengadakan kontak dagang dengan para pedagang Cina, Bugis, Jawa, Belanda dan Inggris.

Suntharalingam (1963: 33-50) menjelaskan bahwa Pangeran Kusuma Alam setelah menjabat bergelar Sultan Saidullah (1646-1660); Pangeran Tapesana begitu menjabat bergelar Sultan Ri'ayatullah (1660-1663); Sultan Amrullah Bagus Kusuma (1663-1679) – dalam pelarian di daerah pedalaman Alay; Pangeran Kusuma Lelana atau Sultan Agung (1663-1679) – memerintah karena hasil kudeta; Pangeran Suria Angsa (1679-1700); kemudian diperintah oleh Pangeran Suria Alam atau Sultan Tahmidullah (1700-1717). Pada 1702 sultan mengizinkan Belanda dan Inggris mendirikan kantor VOC di Banjarmasin. Pelabuhan Tatas, Banjarmasin menjadi ramai sebagai pelabuhan dagang yang penuh dengan bongkar muat oleh pedagang internasional. Pada saat nanti Belanda sudah mengokupasi Banjarmasin, para Residen Belanda sejak Jan van Suchtelen (1747-1752) hingga W. G. Morggeustrom (1933-1937) selalu tinggal di Tatas, kota pelabuhan dagang ini. Inggris masuk ke Banjarmasin dengan menggunakan bendera berbagai perusahaan dagangnya pada 1700-1707 namun misi dagangnya tidak berhasil dan gagal pula dalam membentuk perkampungan di wilayah ini.

Kesultanan Banjar kemudian diperintah masing-masing oleh Panembahan Kusuma Dilaga (1717-1730); lalu Pangeran Suria Dilaga (1730-1734); kemudian oleh Pangeran Tamjidilullah I (1734-1759). Pada sultan ini Belanda memperoleh hak atas Pulau Tatas - Banjarmasin barat - kemudian mendirikan benteng pertahanan di sini. Pulau ini dikelilingi oleh tiga sungai besar: Sungai Barito, Sungai Kuin, juga Sungai Martapura. Pada 1810 Inggris mengambil alih Banjarmasin, kemudian menyerahkan kembali kepada Belanda pada 1717 sebagai akibat ditanda-tanganinya Traktat London (*Treaty of London*) antara Belanda dengan Inggris pada 30 Mei 1913. Penguasa Banjarmasin selanjutnya kemudian adalah Sultan Muhammadillah (1759-1761); lalu Sunan Nata Alam atau Pangeran Mangkubumi atau Sultan Tahmidullah II (1761-1801). Pangeran Amir melancarkan pemberontakan pada 1784 hingga

1786. Sultan mendapat bantuan Belanda dapat menangkap Pangeran Amir bin Sultan Muhammad Aliuddin Aminullah yang melancarkan perlawanan karena menuntut tahta dengan bantuan Suku Bugis-Paser namun operasi militer itu gagal. Karena khawatir kekuasaannya terancam, sultan mengadakan perjanjian dengan Belanda pada 1787.

Gafur (tt: 1-13) menulis bahwa Belanda menjamin hak keturunan Sultan Tahmidullah II untuk selalu mewarisi tahta secara turun temurun, sementara sultan memberikan kedaulatan sebagai konsesi pada Belanda atas Banjarmasin. Pangeran Amir tertangkap kemudian diasingkan ke Sailon, Srilangka pada 14 Mei 1787. Pada periode sultan ini juga, ulama besar Banjarmasin, Syeikh Muhammad Arsyad Al Banjari (17 Maret 1710 – 1812 M), datang dari Mekkah dan tiba di Martapura pada 1772 M seorang ulama yang sangat legendaris bernama Muhammad Arsyad al-Banjari. Reputasi ulama ini dibangun antara lain melalui salah satu karyanya yang berjudul *Sabil al-Muhtadin*, membentuk mufti dan mahkamah Syari'ah di mana kedua lembaga keislaman ini disetujui Sultan Banjarmasin.

Sultan Banjar selanjutnya adalah Sultan Sulaiman al-Mutamidullah (1801-1825). Kemudian dipimpin oleh Sultan Adam al-Wathiq Billah (1825-1857). Pada era kepemimpinannya, salah seorang pedagang Arab, Syarif Khusin diangkat sebagai menantu Sultan Adam al-Watsiq Billah (1825-1857 M) bin Sultan Sulaiman Saidullah. Akibat pernikahan itu dia menduduki jabatan penting di Kesultanan Banjar sebagai mufti atau Mahkamah Agung.

Tanda kekuasaan Belanda mencengkeram Banjarmasin, menurut Oostindie (2014: 309-336) dan Emmer (2014: 339-356), antara lain, dengan melakukan eksplorasi tambang batu bara yang pertama di Nusantara. Lokasinya terletak di sebelah selatan sungai berhadapan dengan Kota Pengaron. Pada saat Residen Belanda Borneo dijabat C.L. Hartmann (1829-1859?), tambang ini diresmikan Gubernur Jenderal Belanda, J. J. Rochussen pada 18 September 1849 yang diberi nama Tambang Batu

Bara *Oranje Nassau* Bentang Emas. Demi mempermudah transportasi orang dan barang, pada 1865 dibangun jembatan Pengaron.

Sumber Wikipedia: Tambang Batu Bara Banjarmasin (kiri), Jembatan Pangaron dibangun pada 1865 (kanan), foto W. A. van Rees.

Sejarah mencatat bahwa antara 1859-1862 meletus Perang Banjar. Perang itu, menurut Saleh (1993: 53-54), dipicu oleh campur tangan Belanda terhadap suksesi kekuasaan Banjar, yang mana hal itu dianggap tabu oleh kalangan internal kerajaan. Peristiwa intervensi itu dimulai pada saat mangkatnya Sultan Muda Abdurahman (1852), di mana Kesultanan Banjar harus memilih siapa sultan selanjutnya. Terdapat dua pilihan yang ada: antara Pangeran Hidayatullah atau Pangeran Tamjidillah. Antar keduanya memang telah terjadi bibit-bibit persaingan pribadi yang membuat hubungan keduanya menegang dan merenggang demi memperebutkan tahta, di mana kerenggangan hubungan keduanya diikuti oleh pendukung masing-masing. Belanda campur tangan dalam menentukan pengganti sultan Banjar selanjutnya, dengan memilih nama yang terakhir. Di mata Belanda, Pangeran Hidayatullah dianggap membahayakan karena mengorganisir perlawanan terhadap Belanda. Terutama dalam hal kontrak-kontrak dagang antara Kesultanan Banjarmasin dengan Belanda sejak 1826, yang tidak saja merugikan, tetapi potensial meruntuhkan sistem politik kekuasaan tradisional seperti

Kesultanan Banjar dan perdagangan tradisionalnya. Di tengah-tengah persaingan dan konflik internal kesultanan, Pangeran Hidayatullah seorang figur moderat, penuh kharisma, dan wibawa, yang mengakar di kalangan bangsawan dan ulama. Suasana memanas di saat Belanda campur tangan tidak saja dengan memilih Pangeran Tamjidillah II (1857-1859) dianggap telah melanggar tradisi dan tatakrama kesultanan, tetapi juga menubuhkan putera mahkota selanjutnya. Pada 1859, saat pemberontakan mulai menggelora sehingga tidak dapat dikendalilan, Belanda menurunkan Sultan Tamjidullah kemudian mengasingkan ke Bogor dengan maksud memberi kesempatan kepada mangkubumi mengambil alih kekuasaan. Namun sang mangkubumi malah menjauhi peluang tanggung jawab ini dengan melarikan diri dari Martapura ke Amuntai.

Tidak ada pilihan lain. Pada 1859 Sultan Hidayatullah Halilillah naik tahta (1859-1862) dalam kondisi perang, namun dia bisa bertahan sampai 1862. Merujuk sebuah *Politiek Verslag* (laporan politik) pada 1859, Saleh (1993) menulis bahwa Belanda sesungguhnya telah mencurigai sebuah gerakan massa dengan mengibarkan bendera kuning atau dikenal sebagai ”gerakan kuning” yang dimobilisasi oleh Pangeran Hidayatullah dan Pangeran Antasari. Gerakan itu dipicu oleh banyaknya kepentingan liar di istana yang saling bersaing. Panembahan Aling menyampaikan kepada Kyai Demang Martajaya, bahwa ia laksana pohon yang ditumbuhi benalu-benalu dan dijadikan alat bagi kepentingan pribadi banyak orang di kalangan elit istana. Pangeran Antasari masih merupakan paman Pangeran Hidayatullah, seorang figur yang tidak terkenal sebelumnya, apalagi dibandingkan dengan keponakannya itu.

Pangeran Antasari disebut Sjamsuddin (2001) memiliki pemikiran visioner. Ia mengambil alih gerakan kuning itu, dan memanfaatkan kegeraman rakyat sebagai alat pemukul kepada Belanda yang melumpuhkan. Ia berpandangan Belanda menjadi dalang yang harus bertanggung jawab terhadap segala kekacauan di Kerajaan Banjar, mengasingkan Pangeran Amir ke Sailon, Sri Langka, dan mengangkat sultan boneka. Langkahnya adalah mengawinkan putera Panembahan Muda Gusti Mu-

hammad Said - sekaligus Putera Sulung Pangeran Antasari - dengan Saranti, puteri Panembahan Aling.

Belanda dibuat repot oleh perlawanan Pangeran Antasari. Saleh (1993: 51 dan 73) menyebut bahwa Pangeran Antasari menjadi pemimpin perang itu, yang didukung bersama para pangeran dan pemuka agama lain. Hingga Belanda mengeluarkan harga kepala kepada 22 nama pemimpin utama Perang Banjar, misalnya, Pangeran Antasari (10 ribu gulden); Pangeran Hidayatullah (10 ribu gulden), Pangeran Aminullah (4 ribu gulden), Demang Lehman (2 ribu gulden), dan Haji Buyasin (1 ribu gulden) dan 18 tokoh lain baik dalam keadaan hidup, mati, menyerah atau diasingkan. Nama Pangeran Perbatasari tidak ada di dalam daftar itu. Dalam melawan Pangeran Antasari dengan sekitar 1000 lasykar, Belanda dibantu Raja Bugis Pegatan, Arung Abdul Karim dengan sekitar 360 lasykar; orang perantauan; anak buah Tumenggung Suta Ono dari daerah Paju Epat; Kyai Ronggo; dan orang-orang Sihang Patai sebesar sekitar 320 orang. Perlawanan Antasari hanya berlangsung sampai Agustus 1859, karena ia dan para pasukannya terkena wabah penyakit cacar, kemudian meninggal dunia di Bayan Begak pada 11 Oktober 1862. Pada 28 Februari 1862 Pangeran Hidayatullah dan keluarganya diasingkan ke Cianjur, hingga meninggal dunia dipengasingannya ini. Sebagai informasi tambahan, sementara Sultan Banjar terakhir, Sultan Muhammad Seman naik tahta pada 1862 dan mengakhiri kekuasaannya pada 1905.

Tuanku Muhamad Batee

Di Kampung Jawa Tondano, nama tokoh ini beredar di dalam bentuk dari mulut ke mulut. Tidak banyak hasil riset tentangnya. Namun dapat dipastikan bahwa tokoh tersebut adalah Tuanku Muhamad Batee. Menurut Sufi (1998: 3-4) Tuanku Muhamad Batee bersama ibu-bapaknya, Pocut Meurah Intan dan Tuanku Abdul Majid, serta saudara kandungnya, Tuanku Budiman dan Tuanku Nurdin bersama-sama angkat senjata melawan Belanda sebagai rentetan Perang Aceh. Ibrahim (1996: 65-66) menulis bahwa Perang Aceh melawan Belanda meletus pada 1873, namun hingga awal abad ke-20 belum dapat dipadamkan. Perang

tetap berlangsung hingga 1942, meskipun Kesultanan Aceh dapat ditaklukkan dan Sultan Aceh menyerah pada 1903. Perang, sekali lagi, tetap berlangsung meski para pemimpin perang seperti Teuku Umar telah gugur pada 11 Februari 1899, juga Teuku Cik Di Tiro serta tertangkapnya beberapa tokoh utama perang. Sebagai informasi, Teuku Umar adalah suami Cut Nyak Dien dalam perang melawan Pemerintah Kolonial Belanda di Aceh.

Tuanku Muhamad Batee dapat ditangkap oleh satuan Marsose tentara Belanda yang berpatroli untuk wilayah Tangse, Pidie pada 19 April 1900. Tentu saja karena dia dituduh terlibat berbagai perlawanan kepada pemerintah kolonial Belanda, dia dianggap sebagai tokoh berbahaya. Berdasarkan surat keputusan pemerintah kolonial Belanda Nomor 25 Pasal 47 dia dihukum dengan diasingkan ke Kampung Jawa Tondano, Sulawesi Utara, yang disebut Taufani (2020: 91) sampai ke wilayah ini pada 1901.

Tuanku Muhammad Batee masih merupakan bagian dari lingkaran keluarga kerajaan Aceh. Ia merupakan salah satu anak dari Pocut Meurah Intan yang menikah dengan Tuanku Abdul Majid. Saudara Tuanku Muhammad Batee adalah Tuanku Budiman dan Tuanku Nurdin. Pocut Meurah Intan masih terhitung merupakan puteri keturunan bangsawan di kalangan Kesultanan Aceh. Sedangkan Tuanku Abdul Majid merupakan putera Tuanku Abbas bin Sultan Alaidin Jauhar Alam Syah. Bagi Kesultanan Aceh, Tuanku Abdul Majid merupakan seorang pejabat tinggi di Kesultanan Aceh yang bertugas mengutip bea cukai di Pelabuhan Kuala Batee, di sisi lain Belanda menyebutnya sebagai perompak laut yang kerap mengganggu keamanan kapal-kapal dagang yang melintas diperairan Aceh.

Baik Pocut Meurah Intan maupun Tuanku Abdul Majid tercatat sebagai tokoh yang anti terhadap Belanda. Keduanya tetap melakukan perlawanan terhadap Belanda hingga pada 1904, meski Tuanku Muhammad Batee dapat ditangkap dan diasingkan dari kampung halamannya. Pocut Meurah Intan dapat ditangkap Belanda setelah sebelumnya Be-

landa menangkap suami dan putera pertamanya, Tuanku Muhammad Batee. Pada 18 Februari 1905 Tuanku Nurdin dapat ditangkap, setelah sekian lama dipenjarakan di Kutaraja bersama ibunya, Pocut Meurah Intan, keduanya bersama-sama Tuanku Ibrahim kemudian diasingkan ke wilayah Blora, Jawa Tengah pada 6 Mei 1905. Mereka tetap di Blora hingga mereka – pertama-tama Pocut Meurah Intan - meninggal dunia di tempat pengasingan ini pada 19 September 1937. Ibrahim (1996: 79-80) menulis bahwa pahlawan wanita dari Aceh, Cut Nyak Dien juga dapat ditangkap pada 1905, kemudian dihukum dengan cara diasingkan ke Sumedang, Jawa Barat, hingga menghembuskan nafas terakhirnya pada 6 November 1908.

Biografi dan Riwayat Pergolakan Pemikiran

Selain para tokoh yang melakukan perlawanan secara terbuka dengan jalan perang, di Kampung Jawa Tondano, demikian juga di Kampung Jawa Tomohon, dijadikan tempat pengasingan bagi para tokoh yang dapat dikategorikan melakukan pergolakan karena pandangan dan pemikiran keagamaannya. Mereka adalah Kyai Hasan Maolani dan Abdul Gani Ningkeula di mana keduanya diasingkan karena pemikiran keagamaan yang bersikap oposisional dan banyaknya pengikut karena jaringan tarekatnya yang mengkhawatirkan.

Kyai Hasan Maolani

Babcock (1989b: 45) tidak menyebut tokoh ini secara ekstensif saat menulis tentang Kampung Jawa Tondano. Tidak lebih satu paragraf saja. Padahal selama pengasingannya, Kyai Hasan Maolani (1782-1874) menulis 14 surat. Surat-surat itu kemudian dianalisis dengan sangat baik oleh Fadlan (2015a; 2015b: 97-119) dan Hambali (2019). Dan tulisan pada sub bab ini lebih banyak didasarkan pada artikel dan tesis Fadlan tersebut, kemudian digabungkan dengan informasi lain.

Hambali, (2019: 26) dan Bahri (2020: 17) menulis bahwa Kyai Hasan Maolani lahir pada Senin legi, 8 Jumadil Akhir 1196 H/22 Mei 1782

M, pada hari dan tanggal yang sama Syekh Abdul Karim atau Syaikh Panembahan Dako atau Mbah Dako, pendiri Pesantren Lengkong wafat. Sejarah kemudian mencatat bahwa Kyai Hasan Maolani berkembang menjadi salah satu tokoh ulama dari Lengkong, kini masuk Kecamatan Garawangi, Kuningan, Cirebon atas, Jawa Barat. Tokoh ini pada pertengahan 1840-an dihukum dengan cara diasingkan ke Kampung Jawa Tondano. Kyai Hasan Maolani atau mendapat julukan Kyai Lengkong adalah karena ia merupakan salah satu tokoh penyubur penyebaran Islam di wilayah Kuningan dengan Lengkong, Garawangi sebagai pusat episentrumnya. Ia juga merupakan pendiri Tarekat Akmaliyah dari itu yang kemudian menyebar di Kuningan dan sekitarnya.

Kyai Hasan Maolani merupakan saudara tertua dari tiga bersaudara dari hasil pernikahan antara Kyai Bagus Luqman bin Kyai Syatar Citangu dengan Nyai Murtasim binti Kyai Arifah yang dikenal dengan Nyai Luqman Lengkong. Kyai Arifah merupakan putera Kyai Khatib Syaribah yang menjadi menantu Kyai Bagus Arsyam atau dikenal dengan Nyai Buyut Jembar Lengkong. Adik Kyai Hasan Maolani bernama Nyai Natijah dan Kyai Nur Khatam. Ayahnya, Kyai Bagus Luqman, merupakan menantu pamannya Syekh Abdul Karim atau Syaikh Panembahan Dako atau Mbah Dako, pendiri Pesantren Lengkong. Dari pernikahannya dengan Nyai Murtasim binti Kyai Arifah dari Lengkong, Kyai Hasan Maolani disebut Bahri (2020: 22-23) dikaruniai 11 orang anak: Hasan Imrani, Mu'minah, Ruqoyah, Imamuddin, Azamuddin, Muhammad Hakim, Nashibah, Marhamah, Muqimah, Muhammad Abshori, dan Ahyar.

Hambali (2019: 26-28) menulis bahwa silsilah keluarga Kyai Hasan Maolani yang disusun Hasan Mugni; yang mengaku sebagai keturunan ke-5 Kyai Hasan Maolani yang kini tinggal di Desa Cikaso, Kecamatan Kramatmulya, Kuningan, Jawa Barat. Disebutkan Fadlan (2015b: 17) bahwa Kyai Hasan Maolani merupakan keturunan ke-12 dari garis Sunan Gunung Jati yang jika dirunut geneologinya merupakan keturunan ke-34 dari silsilah Nabi Muhammad SAW. Berdasarkan *Primbon Eyang Abshori* – dinisbahkan pada nama salah satu puteranya – Hadziq (2020) menyebutkan bahwa leluhur Kyai Hasan Maolani terhubung de-

ngan Prabu Siliwangi, Raja Sunda Galuh pada abad ke-15. Geneologi keluarga dari pihak ayah adalah: Hasan Maolani bin Kyai Bagus Luqman (yang dimakamkan di Cikanjung, Garut, Jawa Barat) bin Ki Sathar (yang dimakamkan di Citangtu, Kuningan Jawa Barat) bin Ulun Sayu (yang dimakamkan di Citangtu, Kuningan, Jawa Barat) bin Ulun Mariyah bin Ulun Jangkung bin Dalem Mangkubumi bin Prabu Gesanulun bin Singadipati bin Ratu Selawati (adik Aria Kemuning) bin Pangeran Raga Mantri yang mendapat gelar Guru Gantangan bin Prabu Siliwangi. Demikian juga geneologi keluarga Kyai Hasan Maolani dari jalur ibu. Ibunya merupakan puteri Kyai Jafiyah bin Kyai Abdul Qahir bin Ki Malang Jiwa bin Ki Narajaya bin Ki Sarawati bin Ki Legasara bin Dalem Balidah bin Prabu Gesanulun bin Singadipati bin Ratu Selawati bin Pangeran Raga Mantri atau Guru Gantangan bin Prabu Siliwangi.

Riset Tisnawerdaya (1975) sampai pada kesimpulan bahwa Kyai Hasan Maolani masih tergolong kaum aristokrat, karena dari jalur ayah merupakan keturunan darah biru yang mengalir dari kesultanan Cirebon. Hal itu sama dengan Hadziq (2020) yang menulis silsilah Kyai Hasan Maolani dengan sumber *Primbon Eyang Abshori*. Hadziq (2020) menyebutkan bahwa Kyai Hasan Maolani masih tergolong keturunan Sunan Gunung Jati. Nyai Mas Kenda, istri Ulun Sayu yang dimakamkan di Citangtu, Kuningan, Jawa Barat, merupakan nenek buyut Kyai Hasan Maolani, merupakan puteri Pangeran Kertadiningrat binti Pangeran Surya Adiningrat bin Pangeran Natadiningrat bin Panembagan Ratu Girilaya bin Pangeran Dipati bin Panembahan Ratu Cirebon yang pertama, bin Pangeran Wiradipati bin Pangeran Pasarean bin Sunan Gunung Jati.

Menurut Hambali (2019: 26-29) dan Bahri (2020: 20-21), Kyai Hasan Maolani belajar kepada para guru, antara lain, Kyai Alimuddin dari Pangkalan (kini masuk kecamatan Ciawigebang, Kuningan); Kyai Sholehuddin dari Kadugede, Kuningan; Kyai Kosasih dari Kadugede, Kuningan; dan Kyai Bagus Arjaen dari Rajagaluh, Majalengka. Di antara para gurunya, hanya Panembahan Dako, guru spiritualnya, yang menurut Fadlan (2015b: 102), yang menyebut Hasan Maolani kecil telah tampak aura potensinya untuk menjadi seorang tokoh yang disegani dikemu-

dian hari karena memiliki "bulu kenabian". Namun informasi ini perlu diklarifikasi lebih lanjut, mengingat ada riwayat yang menyatakan bahwa Kyai Hasan Maolani lahir bersamaan dengan wafatnya Panembahan Dako, yang jika informasi ini benar, maka Panembahan Dako tentu tidak pernah melihat langsung Kyai Hasan Maolani kecil.

Babcock (1989a) mengutip Drewes (1925: 10–18 dan 50–61), juga Hambali (2019: 29-31) menulis bahwa Kyai Hasan Maolani sangat populer di kawasan Jawa Barat karena ajarannya yang inovatif tentang kegiatan ibadah dan praktik tarekat yang diiringi dengan ibadah publik seperti upacara selamatan. Ia merupakan salah satu guru yang memiliki kemampuan mesianistik dari tiga guru penyebar Islam di Kuningan, Jawa Barat, selain Mas Malangyuda dan Nurhakim. Drewes (1925) sebagai diulas van der Kroef (1952: 161–165), Kartodirdjo (1978: 66), Ricklefs (2007: 47) dan Hambali (2019: 29-34) menyebut bahwa Kyai Hasan Maolani dipercaya sebagai ratu adil oleh masyarakatnya untuk membebaskan mereka dari ancaman penjajahan karena ia memiliki kekuatan ajaib dan memahami dengan mendalam doktrin-doktrin ajaran esoteris sufi. Anggapan masyarakat yang mengganggapnya sebagai ratu adil dan reputasinya sebagai orang yang memiliki kekuatan ajaib dengan cepat meluas seiring dengan semakin meluasnya keinginan masyarakat Kuningan untuk mendirikan Tarekat Akmaliyah. Gerakan konsep ratu adil itu, disebut Kartodirdjo (1984: 62), dapat dicapai melalui pengusiran dan penghancuran penguasa kulit putih lalu dikemas dan dijustifikasi tidak saja dengan nuansa keislaman maupun kerangka konseptual keislaman.

Menurut van Bruinessen (1994: 1–23), Akmaliyyah merupakan tarekat lokal yang berkembang di daerah sekitar Cirebon-Banyumas pada abad ke-19M. Madzhab tarekat ini, menurut Bruinessen (1994: 1–23) dipengaruhi doktrin metafisika *waḥdat al-wujūd* yang dirumuskan oleh 'Abd al-Karim al-Jilli yang termaktub pada konsep *al-Insān al-Kāmil*. Pada saat belajar di berbagai pesantren, Lubis, (2007: 10–11) dan Hadziq (tt: 5) menyebut Kyai Hasan Maolani terkenal reputasinya sebagai seorang santri yang cerdas. Sebelum memutuskan pergi guna menuntut

ilmu agama ke tempat yang jauh dari tempat kelahirannya, Kyai Hasan Maolani terlebih dahulu memutuskan belajar kepada para sesepuh dan guru di lingkungan Garawangi dan Kuningan. Antara lain, belajar ke pesantren asuhan Mbah Padang di wilayah Garawangi, Kuningan; lalu belajar ke Pesantren Pangkalan di Kuningan di bawah asuhan Mbah Kyai Alimudin selama sekitar 1 tahun lebih 5 bulan; kemudian ke Pesantren Kadugede di Kuningan diasuh oleh Kyai Sholehudin selama 2 tahun lebih 8 bulan. Di samping itu Kyai Hasan Maolani juga tercatat pernah menimba ilmu agama pada pesantren di Pasawahan Kanci, Cirebon; juga ke Pesantren Rajagaluh di bawah asuhan Kyai Bagus Arjaen di Majalengka, dan juga ke Pesantren Ciwaringin di Cirebon. Awalnya Kyai Hasan Maolani mempelajari tarekat-tarekat *mu'tabarah* (masyhur) lain, seperti Syattariyah, Qadariyah dan Naqshabandiyah, namun pada akhirnya dia memilih Tarekat Syattariyah. Bahkan ia merupakan salah satu murid tarekat yang berasal dari jalur keilmuan Syekh Abdul Muhyi Safarwadi dari Pamijahan, Tasikmalaya, Jawa Barat, dan silsilahnya terhubung dengan dan pandangannya dipengaruhi *Tanbiḥ al-Māshî* karya Syekh Abdurrauf Singkel. Oleh karena itu, Fathurahman (2008: 92) menyebut Kyai Hasan Maolani merupakan tokoh Tarekat Syattariyah versi Kuningan.

Segera setelah dikenal sebagai salah satu penyebar Tarekat Akmaliyyah, sejak itu pula pengaruhnya semakin meluas tidak hanya di Kuningan. Lubis (2007), Laffan (2011), Fadlan (2015a: 2; 2015b) dan Hambali (2019: 29-34) menyebut Kyai Hasan Maolani juga aktif menyebarkan pentingnya jihad kepada masyarakat. Dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Qarîb* karya Abu 'Abdillah Shams al-Din Muhammad ibn Qasim ibn Muhammad al-Ghazzi (w. 1512), Kyai Hasan Maolani menyerukan ajaran jihad melawan mereka yang dianggap kafir. Ucapan Kyai Hasan Maolani yang dikutip Lubis (2007: 10) dan Fadlan (2015a: 2, footnote 4; 2015b) sebagai sikap anti terhadap penjajahan oleh Belanda yang disebutnya kafir. Dia berkata bahwa "Jika sekiranya para orang kafir (Belanda) itu memasuki negeri kaum Muslim atau mereka bertempat tinggal yang dekat letaknya dengan negeri orang Islam, maka dalam ke-

adaan yang demikian itu hukum jihad sudah merupakan *fardlu 'ain* bagi kaum Muslimin. Wajib bagi ahli yang berdiam di negeri itu untuk menolak dengan menghalau orang-orang kafir itu dengan sesuatu yang dapat dipergunakan oleh kaum Muslimin untuk menolak mereka". Pandangan keagamaannya ini, jika menurut istilah yang berkembang di dalam diskursus pemikiran dewasa ini, akan masuk pada pemikiran radikal.

Lain dari pada itu, mendalam pula pemahamannya tentang ajaran tasawuf tentang kesempurnaan diri, memiliki kesaktian, dan jaringan yang luas melalui Tarekat Akmaliyah merupakan tiga citra diri yang melekat pada Kyai Hasan Maolani yang membuat sudah cukup bagi Pemerintah Kolonial Belanda menyebutnya sebagai tokoh yang membahayakan. Fadlan (2015a: 2; 2015b) menyebut bahwa kehadiran Kyai Hasan Maolani dianggap menggangu stabilitas keamanan dan mengancam kepentingan kolonial itu merupakan isu selanjutnya seiring dengan semakin banyaknya masyarakat yang datang berkunjung ke kediamannya untuk sekedar berkonsultasi, berguru tasawuf, atau mereka yang tertarik dengan semangat anti-kolonial. Sehingga Laffan (2011: 51–52) menyebut Kyai Hasan Maolani potensial muncul sebagai tokoh otoritatif yang menjadi rival utama bagi pemerintah kolonial Hindia-Belanda di dalam mengukuhkan kekuasaannya di Nusantara. Dengan segera pemerintah kolonial Belanda, Faridah (1995) menulis, membaca hal itu sebagai upaya Kyai Hasan Maolani menyusun kekuatan anti-kolonialisme dengan cara menghasut masyarakat untuk membenci, menyulut perlawanan dan itu semua berarti merongrong wibawa pemerintah. Kyai Hasan Maolani dianggap sebagai tokoh yang berpengaruh secara keagamaan bagi masyarakatnya yang dapat dijadikan modal sosial baginya dalam menggerakkan masyarakat Muslim menentang hegemoni pemerintah kolonial. Faktor lain yang membuat Kyai Hasan Maolani ditangkap, meskipun masih harus diverifikasi adalah Syarifudin (2014: 505) menulis bahwa pemerintah kolonial Belanda disebut masih trauma dengan Perang Jawa oleh Diponegoro. Apalagi Lubis (2007: 14, 17) - dengan mengutip Sagimun (1986) – menulis bahwa pada 30 Juli 1826 tentara Belanda pernah mengalami kekalahan dalam pertempuran di kampung halamannya.

Kegeraman Belanda memuncak, Lubis (2007: 14, 17) menulis, bahwa saat ia mendeklarasikan diri sebagai "pembaharu Jawa", sementara umat Islam di Priangan resah karena ia menganjurkan diselenggarakannya selamatan dengan menyajikan makanan tertentu di atas tembikar, terutama di Pesantren Raudlatut Thalibin, Lengkong.

Drewes (1925: 13–15) menulis bahwa Gubernur Jenderal Belanda di Jakarta meminta kepada Residen Priangan agar segera mengutus Residen Cirebon guna menyelidiki besaran pengaruh Kyai Hasan Maolani yang dianggap secara potensial digunakan untuk melawan pemerintah. Surat Residen Priangan kepada Gubernur Jenderal menyebutkan bahwa Kyai Hasan Maolani memiliki pengaruh besar. Masyarakat lebih patuh padanya dari pada ke pemerintah, dan kekuatan itu pula yang akan dia gunakan untuk menyerang. Residen Priangan memberi usul agar Gubernur Jenderal menangkap dan menahan untuk diasingkan ke luar Pulau Jawa. Dengan gelagat pemerintah kolonial ini, tampak kelihatan, bahwa Kyai Hasan Maolani memang menjadi target.

Hambali (2019: 35-37) dan Bahri (2020: 24) menulis bahwa pada 9 April 1841/17 Shafar 1257 H Kyai Hasan Maolani meninggalkan rumah untuk ditahan di Benteng Cirebon. Umurnya waktu itu 59 tahun. Selama 3 bulan ditahan di kota ini, para santri, murid tarekat, dan masyarakat berbondong-bondong menjenguk. Atas dasar alasan "keamanan" dan mengantisipasi pemberontakan, Kyai Hasan Maolani kemudian dipindahkan ke Batavia. Selama 4 bulan di kota ini, para santri, murid tarekat, dan masyarakat Kuningan kembali lagi berbondong-bondong menjenguknya. Pada 6 Juni 1842 Belanda keluar keputusan yang berisi pemidahan Kyai Hasan Maolani ke Minahasa, Manado dengan tunjangan hidup 10 gulden. Hingga Maret 1843 Kyai Hasan Maolani masih di Batavia. Eksekusi pemindahan itu terkendala, antara lain, karena ia mengajukan petisi yang isinya agar ia tetap ditahan di Pulau Jawa.

Dalam perjalanan laut menuju pengasingan, kapal singgah di Ternate sebelum tiba di Pelabuhan Kema, Minahasa. Di kota pelabuhan ini ia tinggal selama sekitar 100 hari, disebutkan ia bersama orang dari

Tegal. Dapat diduga orang itu adalah Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak, tokoh yang digambarkan memiliki tipikal yang sama dengannya dalam hal pandangan keagamaan yang terkait dengan politik. Pada 13 Agustus 1843 ia sampai Kampung Jawa Tondano, dan itu dia sampaikan di dalam satu suratnya dia merasa kerasan lantaran berkumpul dengan sesama Muslim dari Jawa. Sejak saat itulah, Hambali (2019: 38-55) menyebut Kyai Hasan Maolani berinteraksi dengan masyarakat Kampung Jawa Tondano hingga wafatnya, 1974.

Fadlan (2015a: 6; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) menyebut bahwa saat sudah tinggal dipengasingan di Kampung Jawa Tondano, Kyai Hasan Maolani menulis 14 surat dalam bahasa Arab bercampur bahasa Jawa dalam huruf *pegon* untuk anak keluarga dan murid-muridnya di Lengkong, Kuningan, antara 1853-1854. Fadlan (2015a: 6; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) menyebut surat-surat tersebut aktif dibacakan pada acara haul yang digelar pada bulan Rajab setiap tahunnya. Dengan cara itu pula surat-surat tersebut dipindahtangankan pada keturunan dan masyarakat luas. Pembacaan surat-surat itu dimaksudkan agar keturunannya, para pengikut tarekat dan para hadirin yang hadir di acara haul mengingat amanat-amanat dan sejarah perjuangannya.

Dengan hadirnya 14 surat tersebut, hal itu tentu sangat menggembirakan. Sebagaimana di sebut Fadlan (2015a; 2015b), bahwa selama di pengasingan, Kyai Hasan Maolani tentu berada dalam pengawasan yang ketat pemerintah Hindia-Belanda, meskipun lokasi pengasingannya merupakan daerah terpencil. Meskipun di dalam salah satu pucuk surat yang dia tulis pada Senin bulan Syawal tahun 1270, Kyai Hasan Maolani atau Eyang Hasan mengeluh dengan menuturkan kesulitannya saat akan mengirim surat kepada sanak familinya. Menurut pandangan Kyai Hasan Maolani sendiri, tata aturan yang berlaku pada masa itu mengharuskan bagi setiap orang yang ingi berkirim surat harus lolos dari pemeriksaan terlebih dahulu oleh pejabat residen setempat. Hal itu dilakukan guna mencegah hal-hal yang tidak diinginkan terjadi luput dari perhatian, sehingga pihak Residen Manado memutuskan untuk mewajibkan agar setiap surat-surat yang dikirimkan keluar Manado ha-

rus ditulis dengan menggunakan aksara Latin. Pengawasan yang ketat dan keharusan menuangkannya di dalam huruf latin ini menjadi salah satu faktor yang kiranya membuat para tokoh utama di Kampung Jawa Tondano tidak melahirkan karya penting, lantaran mereka terbiasa menuangkannya dalam bentuk arab pegon. Kebijakan itu tentu di samping membuat terputusnya biografi intelektual para tokoh tersebut, sekaligus juga merupakan disinsentif terhadap tradisi tulis menulis sebagai artikulasi intelektual yang menurut Gallop dan Arps (1991) telah marak di Nusantara selama berabad-abad.

Fadlan (2015a: 6; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) menganalisis dengan sangat baik terhadap surat-surat tersebut. Surat pertama dikirim pada 6 Ramadhan 1270 H/Jum'at, 2 Juni 1854 M ditujukan kepada salah seorang cucunya, Mad Hashim, yang hendak pergi belajar ke pesantren yang berisi tentang syarat-syarat menuntut ilmu dan ilmu apa yang penting dipelajari pertama-tama. Syarat orang yang sedang belajar adalah "sanggup menahan diri dari lapar, mau bersusah payah, dan belajar ilmu nahwu". Ilmu lain cukup dengan mencatat dengan baik. Ilmu nahwu dan sharaf dapat dikuasai harus dengan menghafal kitab *Jurūmiyah* dan *Inna Awla Misbaḥ*, karena menyangkut asal usul kata dalam bahasa Arab (*bina' naqis*), bentuk kata, susunan kata dalam kalimat. Dalam *imrithî* disebutkan, nahwu adalah ilmu pertama yang harus dikuasai, karena kalimat bahasa Arab tidak akan dapat dipahami dengan baik tanpanya.

Syarat lain adalah bekerja keras untuk mencari rezeki, senantiasa berbuat baik – yang didasari pengetahuan, penglihatan, dan hati - tidak berbuat buruk agar terhindar dari masalah. Syarat selanjutnya adalah berpuasa, terutama Senin-Kamis, atau pada terang bulan setiap bulan. Di samping itu disampaikan beberapa nasehat tentang bahaya motivasi menuntut ilmu dari berbagai hadits Nabi. Hadist pertama berbunyi "barangsiapa mencari ilmu demi untuk membanggakan diri dan berdebat, maka ia akan dibangkitkan dari kuburnya dalam bentuk hewan babi". Hadist kedua, "barangsiapa yang mencari ilmu untuk menyombongkan diri, maka ia akan mati dalam kemusyrikan". Sedangkan hadist ketiga berbunyi "barangsiapa yang mencari ilmu untuk dipamerkan, maka ia

akan mati dalam kemunafikan". Sedangkan hadits keempat berbunyi "barangsiapa yang mencari ilmu karena mencari kezuhudan, maka ia akan mati sebagai orang yang beriman" (Fadlan, 2015: 109-113).

Surat kedua, yang menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56), ditulis pada Senin 30 Ramadan 1270 H bertepatan dengan hari Senin tanggal 26 Juni 1854 M ditujukan kepada salah satu puteranya, Nur Hamid atau Abshori, lantaran anak laki-laki nomor ke-10 itu melanggar pesan Kyai Hasan Maolani: menikah sebelum menginjak usia 25 tahun. Melihat nada dan alurnya, surat ini dikirim untuk membalas surat salah satu anaknya itu, yang memohon doa restu hendak menikah dan mengirim kain kemben padanya. Surat itu berisi doa restu semoga semua sehat jiwa, ruh dan jasadnya, dengan menjaga hatinya orang sholeh agar terhindar dari tindakan syirik, juga munafik, maksiat, berdusta, bergunjing, mengejek, mengadu-domba, melakukan berbagai perbuatan keji, membual, pamer, sombong, takabur, menyiarkan aib orang lain, serta iri dengki. Selanjutnya Kyai Hasan Maolani memberi nasehat pada anak lakinya agar mengajari istrinya untuk belajar mengaji agar memiliki pengetahuan agama yang memadai. Memberi nasehat agar jangan sekali-kali meninggalkan shalat lima waktu. Menjalankan puasa saat istri sedang hamil. Bersedekah setiap hari Jum'at meskipun hanya dengan sebutir kurma. Baca al-Qur'an sampai khatam (tamat) pada hari Jum'at setiap minggunya, atau sebulan sekali. Niatkan tulus untuk Allah SWT, para guru dan Rasulullah. Semua itu agar rezeki lancar dan selamat dunia akhirat, hendaklah sering ziarah ke makam kedua orang tuamu, makam leluhur seperti Syeikh 'Abd al-Qahar serta Syekh Muhibbat. Terutama kepada Kyai Panembahan Dako setiap hari Jum'at pagi atau setelah shalat Jum'at, kalau seandainya tidak ada halangan. Jamhari (2000; 2001) menulis bahwa anjuran ini mengarah pada konsep makna yang selalu ditafsirkan untuk meraih berkah di dalam tradisi ziarah di Jawa. Narasi yang dikembangkan Kyai Hasan Maolani ini, jika dibaca menurut pandangan Jamhari (2000: 51–87; 2001: 87–128) merupakan ajaran yang berkembang dalam tradisi ziarah di Jawa.

Kyai Hasan Maolani menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) memberi nasehat jangan saling cela antar sesama Muslim karena akan berdampak tidak baik terhadap anak cucu, seperti kurang bersyukur setelah shalat tidak sujud dan *taqarrub* (mendekatkan diri) kepada Allah. Syukur itu akan mencegah bahaya, mendekatkan kepada kenikmatan, dan meminta keselamatan lahir batin. Jika ingin mengamalkan ajaran Kyai Hasan Maolani hendaklah mengkomunikasikan terlebih dahulu kepada bapak mertua, Paman Ngabehi, agar diberi keselamatan. Hari-hari di Jawa Tondano Kyai Hasan Maolani hanya menghabiskan hari-harinya dengan makan, minum, tidur, shalat lima waktu, mengaji al-Qur'an khatam tiap minggu, dan membaca shalawat *Dalâ'il al-Khayrât wa Shawâriq u'l-Anwâr fî Zikri Shalât 'ala Nabiyyi'l Mukhtâr* karya seorang ahli ilmu fiqih, ushul fiqih, nahwu, dari Madzhab Maliki, Imam Muhammad bin Sulaiman al Jazuli (Maroko, 1404 – Marrakesh, Maroko, 1465) setiap Jum'at sebanyak tujuh kali, mengajar mengaji, dan menjaga rumah. Membaca shalahat *Dalā'il al-Khayrāt* itu untuk mendoakan kesehatan dan keselamatan diri dan keluarganya. Kyai Hasan Maolani mengaku telah memutuskan menikah lagi dengan janda satu anak dari Kyai Ma'ruf, yang usianya disebut lebih tua 3-4 tahun darinya. Anak tiri juga sudah dinikahkan pada Kamis malam Jumat, 10 Jumadil Akhir 1270 H bertepatan dengan hari Jum'at, 10 Maret 1854 M. Istri barunya yang mengurus sawah, menanam padi, dan mencari kayu bakar. Diceritakan pula, tidak ada yang bisa membuat pakaian, bahan kapas tidak tersedia dan juga tidak ada orang yang memiliki keterampilan sebagai penjahit. Pakaian harus didapatkan dengan cara membeli. Semua laki-laki memakai daster, baju dan sarung dalam shalat. Daster pemberian Pangeran Suryadiningrat dan Pangeran Rangga, cucu angkat Sunan Bagus bin Sunan Sugih dari Solo. Keduanya selalu mendukung jika ada orang yang meremehkan, misalnya, karena tidak suka dia memiliki 20 laki-laki dan 10 perempuan murid tarekat yang sudah dibaiat dan berguru padanya di Pesantren Rama Kiai Lengkong miliknya. Dengan fakta ini, Syarifuddin (2014: 506), Fadlan (2015a: 114-118) dan Hambali (2019: 45-56) menyimpulkan bahwa Kyai Hasan Maolani merupakan tokoh yang menyebarkan Tarekat Akmaliyah, varian baru Tarekat Syattariyah yang

diciptakannya di Desa Lengkong, ke di Jawa Tondano. Mereka ini yang disebut bersama-sama membangun masjid seperti di Lengkong. Karena tidak ada yang berani sepanjang Kyai Hasan Maolani ada, maka dia yang mengatur pelaksanaan shalat Jum'at, menjadi imam shalat, penghulu nikah, dan memimpin membaca ratib. Meski kedudukannya secara resmi bukan kepala imam, karena kepala imamnya waktu itu puteranya Kyai Modjo yang masih muda. Para kesatria pejuang yang kemudian menjadi warga Kampung Jawa Tondano telah berdiam di kampung itu selama 24 tahun sehingga sudah berkeluarga dan memiliki anak cucu, sementara Kyai Hasan Maolani mengaku baru berusia 12 tahun.

Surat ketiga disebut Fadlan (2015a: 115-119; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) dikirim pada 30 Ramadan 1270 H / 26 Juni 1854 M untuk membalas surat anaknya yang ke-11 atau bungsunya, Ahyar (Ihsanuddin), yang menempatkan Kyai Hasan Maolani sebagai orang yang tepat menyampaikan "rahasia" pribadinya. Suasana psikologis suasana batin Kyai Hasan Maolani sedang tidak berada dalam kondisi baik, sehingga ia merasa sebagai orang yang sangat bodoh, juga lemah, hina, rendah, fakir, keji, dan pemarah, serta serba tidak jelas. Lagi-lagi ia memberi nasehat moral kepada semua anak cucunya untuk menjaga hati seperti halnya orang sholeh menjaga hati mereka. Hendaknya anak cucunya diselamatkan Allah SWT dari perbuatan syirik, sifat munafik, perilaku maksiat, berdusta, mulut bergunjing, suka mengadu-domba, gemar mengejek, melakukan berbagai perbuatan keji, suka membual, tinggi hati atau sombong atau takabur, pamer, mudah menyiarkan aib orang lain, iri dengki, serta menyembunyikan kebaikan dan keburukan. Ia tidak lupa mengutip sebuah hadits: "Salah satu tanda kebaikan Islam seseorang adalah menjauhi perbuatan yang tidak berguna". Dalam surat itu ia meminta untuk mempelajari ilmu-ilmu dari berbagai kitab. Mulai dari al-Qur'an, tafsir, *nahwu*, fikih, *ush al-fiqḥ*, tarekat, serta tasawuf. Pahami maknanya dalam-dalam dan laksanakan ajarannya dengan sungguh-sungguh. Setelah memahami semuanya mendalam, maka buanglah. Maksudnya adalah hendaknya jangan merasa paling bisa, paling tahu, paling lebih, sehingga seperti unggul dari orang lain, paling mampu, paling kuat, paling mulia,

dan paling kaya. Nasehat lain adalah sesekali hendaklah badan itu ”dibuang” dan kadang-kadang ”diambil”. Jika badan tidak ”dibuang”, maka ia akan menjadi sekutu Allah bagi SWT. Namun jika badan tidak ”diambil”, maka ia tidak akan bisa mengetahui dengan baik siapa Tuhannya. Bagi Kyai Hasan Maolani, badan merupakan jalan untuk mengetahui dengan benar siapa Tuhannya yang sebenarnya. Banyak ahli agama yang merasa paling tahu, memang manusiawi karena perasan itu muncul setelah ia bersusah payah mempelajarinya, padahal kualitas ilmunya tetap saja tidak berkembang. Surat itu mengutip hadits “barangsiapa yang berjalan dengan bimbingan ilmu, maka ia tidak akan mati namun akan hidup selama-lamanya”. Dan Kyai Hasan Maolani juga mengutip berbagai firman Allah SWT, seperti: “Allah akan menganugerahkan cahaya-Nya kepada orang yang dikehendaki-Nya” (QS 24: 35). Di mana ayat ini didukung oleh hadits yang berbunyi “Allah akan memberi petunjuk bagi hamba-Nya dengan cahaya hidayah-Nya”; dan juga hadist lain yang berbunyi “Dan Allah SWT sekali-kali tidak akan menyesatkan suatu kaum sesudah Ia memberi petunjuk kepada mereka”. Kemudian firman Allah SWT dalam (QS 9: 115) yang berbunyi “Dan Allah sekali-kali tidak akan menyesatkan suatu kaum sesudah Ia memberi petunjuk kepada mereka”. Kemudian Kyai Hasan Maolani mewanti-wanti dengan memberi nasehat jangan sampai anak cucunya menganggapnya sebagai orang pintar. Sebab apa yang dia lakukan hanya memberi peringatan, seraya mengutip beberapa ayat al-Qur’an, seperti: “Katakanlah, ilmu itu hanya milik Allah. Sesungguhnya Aku hanya pemberi peringatan yang jelas” (QS 67: 26); Juga ayat lain yang berbunyi “Maka berilah peringatan, sesungguhnya Kami hanyalah pemberi peringatan. Kami bukanlah orang yang berkuasa atas mereka” (QS 88: 21-22); “Dan Kami bukanlah seorang pemaksa terhadap mereka. Berilah peringatan dengan al-Quran kepada orang yang takut kepada-Ku” (QS 50: 45). Hendaklah selalu berdzikir dengan membaca kalimat *Lā ilāha illa Allāh* tanpa menyebut jumlah dan bilangannya, juga kalimat *Illa Allāh, Allāhu Allāhu*, dan *huwa huwa*, agar selamat di dunia akhirat. Kemudian mengutip al-Qur’an: “Dan berjihadlah kamu sekalian dijalan Allah SWT dengan sebenar-benarnya jihad” (QS 22: 78). Juga “Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada

Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya. Dan berjihadlah agar kamu beruntung" (QS 5: 35); dan ayat lain yang berbunyi "Sesungguhnya kamu tidak akan mendapatkan petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah yang memberi petunjuk kepada yang dikehendaki-Nya" (QS 28: 56). Ayat terakhir ini penting dan esensial, karena guru tidak dapat menyibak rahasia kepada muridnya, hanya menunjukkan jalan kepadanya saja. Juga al-Qur'an "Dan demikianlah Kami mewahyukan kepadamu dengan perintah Kami. Sebelumnya kamu tidak benar-benar mengetahui dengan pasti apakah al-Qur'an dan iman itu. Tetapi kami menjadikannya cahaya bagi orang-orang yang Kami kehendaki dari hamba Kami. Sesungguhnya kami adalah pemberi petunjuk kepada jalan yang lurus" (QS 42: 52); dan ayat terakhir berbunyi "Barangsiapa yang berpaling dari peringatan Allah SWT, maka Kami berikan baginya setan sebagai temannya. Dan sesungguhnya setan itu benar-benar menghalangi mereka dari jalan yang benar dan mereka menyangka bahwa mereka telah diberi petunjuk" (QS 43: 36-37).

Surat keempat, tulis Fadlan (2015a: 126-130; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56), dikirimkan pada Syawal 1270 H bertepan dengan Juni/Juli 1854 M sebagai balasan terhadap surat yang mengabarkan bahwa telah lahir cucu dari salah satu anak perempuannya yang diberi nama Muhyidin. Setelah memberi doa dan nasehat, surat itu mengutip dari kitab *al-Jawâhir al-Lu'luiyah fî Syaraḥ al-Arbā'in al-Nawāwiyah fî Aḥādits al-Shāliḥah al-Nabāwiyah* karya Syaikh Muhammad bin Abdullah ad-Dimasyqi: "Sesungguhnya jalan akan terlihat jelas bagi orang yang memiliki tujuan yang jelas dan petunjuk akan tampak bagi orang yang melihatnya. Akan tetapi Allah SWT dapat memberi petunjuk atau menyesatkan orang yang dikehendaki-Nya". Kyai Hasan Maolani mengutip firman lain, "Allah akan memberikan cahaya-Nya kepada orang yang dikehendaki-Nya" (QS al-Nur: 35). Jika hilang segala sesuatu di dunia, maka akan tampak di antara kalian seorang pimpinan dengan membawa cahaya petunjuk. Sebagaimana firman Allah "Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk kepada orang-orang yang dikehen-

daki-Nya" (QS al-Qassas: 56). Para Nabi-nabi terdahulu, "Dan Isma'il, Idris, dan Zulkifli mereka semua termasuk orang-orang yang sabar" (QS al-Anbiya': 85). Karena sesungguhnya "Kami telah memasukkan mereka ke dalam rahmat kami, sesungguhnya mereka termasuk orang-orang yang saleh" (QS al-Anbiya': 86). Terhadap permohonan doa agar Muhyidin menjadi anak yang sholeh, Kyai Hasan Maolani di dalam surat itu menjawab: "ketika seseorang berperilaku saleh, maka Allah akan mengisi hati yang bersih". Yang dimaksud dengan "sholeh" adalah meninggalkan segala perdebatan, pergi meninggalkan segala perbedaan dengan santun, dengan menuturkan kata-kata yang pantas, baik, serta sesuai dengan hukum syariat. Hal sesuai dengan perkataan seorang guru dari *Munabbiḥat*, "Kalau bukan disebabkan oleh karena mereka orang-orang yang saleh itu, maka orang-orang yang berpengetahuan mendalam yang akan memberi petunjuk kepadamu". Lalu diberi nasehat jangan sekali-kali menyia-nyiakan iman dan mati dalam keadaan Islam. Pada saat cucunya minta dibukakan ilmu membaca kita, Kyai Hasan Maolani menjawab bahwa rahasia hal itu terletak pada 4 hal: rasa lapar, kerja keras, dermawan, dan rendah hati. Ilmu akan menjauh karena 4 hal: rasa kenyang, bersenang-senang, kikir dan sombong. Kemudian mengutip beberapa ayat al-Qur'an di atas dan hadits yang dikutip dari *Lubāb fī Syarḥ al-Kitāb* karya Imam 'Abd al-Ghani al-Ghanaymi al-Maydani (2010) dalam kitab fiqih Hanafi: "Barangsiapa yang hatinya tidak mengambil matahari risalah dari Nabi Muhammad SAW., maka ia terlaknat, terusir, dan terkena cobaan gelapnya kekafiran dan bencana. Ilmu adalah cahaya yang diambil dan dimuliakan". Hadits lain, berbunyi: "Sedekah yang dilakukan dengan terang-terangan merupakan perisai dari panasnya api neraka, sedangkan sedekah yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi akan dapat memadamkan dari amarah Allah SWT". Dan menyebut hadits yang berbunyi "Janganlah kamu malu karena kecilnya sedekah yang dilakukan, walaupun hanya dengan sebuah kurma".

Mengutip Fadlan (2015a: 130-136; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) surat kelima dikirim pada Syawal 1270 H/Juni atau Juli 1854 yang dikirimkan untuk membalas surat cari anak perempuannya, yang dibe-

ri nama Muqaddam. Ia mendoakan semoga Allah menyelamatkan jasadnya, hatinya, ruhnya, dan rahasianya di dalam urusan agama, dunia, dan akhirat. Dalam surat itu disebut bahwa di Kampung Jawa Tondano terdapat 55 rumah dalam radus 3 km persegi. Kemudian dia memberi nasehat, jangan melawan Bapak-Ibu karena akan merampas tubuh jasadmu darimu; jangan melawan guru karena akan merampas ilmumu darimu, jangan melawan mertua karena akan merampas istrimu darimu; dan melawan raja akan merampas kehidupanmu. Mengutip beberapa hadits Nabi yang dikutip dari kitab *al-Jawāhir al-Lu'luiyyah*, ia memberi nasehat: "Zuhudlah engkau pada dunia, niscaya Allah SWT akan mencintaimu. Dan zuhudlah engkau pada apa yang dicintai manusia, niscaya manusia akan mencintaimu"; lalu nasehat lain berbunyi "Barangsiapa yang menginginkan dianugerahi ilmu oleh Allah SWT tanpa belajar atau petunjuk tanpa hidayah, maka berzuhudlah di dalam kehidupan dunia"; Juga nasehat berbunyi "Makanlah untuk separuh perutmu, karena hal itu adalah sebagian dari mutiara kenabian"; Nsehat lain "Barangsiapa yang memakan makanan halal selama 40 hari, maka Allah akan menerangi hatinya"; Di samping itu "Barangsiapa yang mengosongkan perutnya selama 40 hari berurut-turut, maka Allah SWT akan mengalirkan sumber-sumber pengetahuan dari hatinya menuju lisannya". Berdasarkan kitab *Minhaj al-'Abidīn*, agar anak cucunya menghindari pamer (*riya'*) dengan mengutip "banyak pembaca al-Quran sedangkan al-Quran itu melaknatnya" karena diniatkan untuk pamer untuk mencari kedudukan di antara manusia. Dengan mengutip kitab *al-Jawāhir al-Lu'luiyyah*, ia memberi nasehat bahwa hendaknya jangan sombong seperti "melihat dirinya sendiri merasa berada di atas orang lain" jangan juga *takabbur* seperti "melihat dirinya sendiri merasa lebih baik daripada orang lain". Kemudian menguatkan pandangannya dengan mengutip hadits yang dikutip dari bitab *Asrār Yusūf*: "Kebanyakan kerusakan umatku adalah karena menyombongkan diri" dan al-Qur'an: "Janganlah kamu mengatakan dirimu suci. Dialah yang paling mengetahui tentang orang yang bertakwa" (QS al-Najam: 32). Terhadap keinginan anak cucunya yang ingin bertemu, pada surat kelima ini Kyai Hasan Maolani, pernah berkirim surat permohonan kepada pemerintah kolonial Belanda dua kali.

Surat pertama dibawa seorang *sayyid* dari Surabaya, menantu Nyai Talam Lengkong, saat baru tiba di Pelabuhan Kema di Kampung Kema, Tonsea. Surat kedua dibawa oleh seorang nahkoda dari Surabaya, tatkala sudah tiba di Kampung Jawa Tondano. Pada waktu itu, ia mengeluh, bahwa saat berkirim surat tidak ada orang yang berani membawanya karena takut pada pemerintah kolonial Belanda. Surat harus ditulis dalam bahasa Belanda atau Latin, berbahasa Melayu. Semua surat-surat keluar daerah terlebih dahulu harus dibaca oleh Residen Belanda di Manado. Hal itu membuatnya sulit menulis surat untuk sanak familinya.

Surat keenam disebut Fadlan (2015a: 136-145; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) ditulis pada Syawal 1270 H bertepatan dengan bulan Juni atau Juli 1854 M yang berisi kisah perjalanannya mulai dari keluar rumah menuju tempat pengasingan. Ia keluar Desa Lengkong pada Kamis, pukul 10.00 wib, bulan Safar, 1257 H., untuk ditahan Benteng Cirebon selama 3 bulan. Kemudian berlayar ke Batavia dan ditahan dikota ini selama 4 bulan lamanya. Dari Batavia berlayar ke Pulau Ternate, lalu berlayar menuju Pelabuhan Kema, Minahasa. Dalam surat ini, ia bercerita bahwa pada saat Kyai Hasan Maolani dan seorang Muslim dari Tegal tinggal selama sekitar 100 hari di kampung Pelabuhan Kema ini, ia bercerita tentang banyaknya orang di Kampung Kema yang memelihara babi laksana seperti memelihara ayam di Jawa. Pengalaman kultural itu terasa sangat asing baginya dan hal itu bertentangan dengan kepercayaan terhadap ajaran Islam yang dianutnya. Masyarakat di Kampung Kema sendiri terdiri dari empat kelompok, Belanda, Kristen, *alifuru*, dan Islam. Sebutan *alifuru* sama dengan istilah *alfur*, *harifuru* maupun *harafora*: merupakan makna sosial yang ditujukan kepada petani peladang yang hidup dengan cara berpindah-pindah dari satu wilayah ke wilayah lain dengan menganut kepercayaan animisme dan dinamisme. Umat Kristen menjadi mayoritas di kampung ini, sementara umat Islam sebagai minoritas penduduk. Saat tinggal di Kampung Kema, Bitung, Ibro, salah seorang temannya meninggal dunia karena sakit kepala dengan meninggalkan tempat tinta. Kyai Hasan Maolani meminta tolong untuk menemui ibu Ibro, minta direlakan tempat tinta itu untuk menulis Kyai

Hasan Maolani. Karena mau dikirimkan pun tempat tinta itu pun tidak ada orang yang akan membawanya ke Kuningan. Di dalam surat ini, Kyai Hasan Maolani kemudian dipindahkan dari pemukiman di dekat Pelabuhan Kema, Bitung menuju Tondano, di mana dia ditempatkan di rumah yang jaraknya 4 km dari Kampung Jawa. Di Kampung ini terdapat 55 rumah dan memperistri wanita *alifuru* Minahasa kemudian mereka memeluk Islam. Sesampainya di Kampung Jawa, terdapat 4 ulama besar di sini: Kyai Khalifah, Kyai Wahada, Kyai Baderan, dan Kyai Ghazali. Mereka memahami makna Islam, namun belum menerima *bai'at* (tarekat). Mereka berempat kemudian dibaiat. Pada saat surat ditulis, semua ulama ini telah wafat kecuali Kyai Ghazali yang berasal dari Mlangi dan masih berumur 62 tahun. Haji Minhaj, salah satu murid Kyai Ghazali dari Solo disebut sangat patuh mengikuti ajarannya, seperti pentingnya shadaqah dan membaca kalimat *thayibah*. Pada surat itu dia menyebut soal menikah dengan janda Kyai Ma'ruf yang beranak satu itu. Pada surat itu, juga diceritakan kondisi alam Kampung Jawa Tondano, dengan airnya berlimpah sehingga mudah untuk mandi dan membuat sumur sebagaimana di Cirebon. Airnya segar, manis, dan dingin. Sedangkan kompleks pemakaman di atas bukit, kurang lebih seperti Gunung Jati di Cirebon. Dalam surat itu ia sadar telah diasingkan disebabkan karena pengetahuan dan mengamalkan ajaran al-Qur'an. Yang disesalkan adalah karena tidak bisa bertemu secara langsung dengan anak cucu. Tidak lupa ia berdoa untuk semuanya semoga beruntung, diampuni dan dikasihi. Mengutip sebuah hadits *marfū'*, "Barangsiapa yang rajin membaca QS *al-Waqī'ah* pada setiap malam sebanyak satu kali, maka selamanya ia tidak akan berada dalam kefakiran". Menurut kitab *Iḥya' 'Ulûm al-dīn* karya Imam al-Ghazali, juga di dalam *Kitāb Mafātiḥ*, *Riyad al-Shāliḥīn*, dan *Tafsīr Anwār al-Tanzīl* disebutkan bahwa "Barangsiapa yang rutin membaca *lā ḥawla wa lā quwwata illā bī Allāh-i al-'alī al-'adzīm* setiap siang dan malam, maka selamanya dia tidak akan berada dalam kefakiran". Mengutip hadits lain, membaca kalimat *lā ḥawla wa lā quwwata illā bī Allāh-i al-'alī al-'adzīm* itu dapat menutup 99 pintu keburukan, sekecil-kecilnya adalah kesulitan hidup" dan berbagai manfaat lain. Mengutip *Tamḥīd*, ia mengutip sebuah hadits: "Barangsiapa yang melaku-

kannya, (yakni membaca *lā ḥawla wa lā quwwata illā bī Allāh-i al-ʿalī al-ʿadzīm*), maka Allah SWT akan memperhatikannya. Barangsiapa yang diperhatikan oleh Allah SWT, maka hal itu berarti telah dijamin baginya kehidupan yang baik saat hidup di dunia maupun di akhirat kelak".

Surat ketujuh menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) ditulis pada Rabiul Awal 1271 H atau bertepatan dengan November atau Desember 1854 M saat ia berumur 75 tahun. Surat itu ditujukan kepada seluruh anak cucunya sebagai balasan surat mereka yang mengabarkan banyak hal. Oleh karena dalam banyak hal kata-katanya menyebut mereka dengan "kamu". Dalam surat itu, Kyai Hasan Maolani memberi nasehat bagaimana memahami isi kitab-kitab penting yang ditulis para ulama klasik. Nasehat panjang lebarnya, antara lain, adalah saat membaca kitab hendaklah mengetahui siapa pengarang, tempat tinggalnya, panutannya, kedudukan sebagai ahli syari'at, tarekat, hakikat, atau makrifat, dll. Kelemahan dan keunggulannya. Mengetahui segala jenis *nasikh* dan *mansūkh*. Bahasa kitab tersebut. Pelajari kitab *al-Sittīna al-Masʾalah* karya Shaykh Ibn ʿAbbas Ahmad Zahid; kitab *Muḥarrar fī al-Fiqḥ Syāfi'i* karya Abu al-Qasim al-Qazwani atau Imam Rafiʿi; kitab *Taḥrir al-Tanbiḥ* karya Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī atau Imam Nawawi, kitab *Matan Abu Syujak* atau *Matan al-Ghayah wa al-Taqrīb* atau *al-Ghayah al-Ikhtishar* atau karena ia merupakan karya Abu Syujak maka ia juga dikenal dengan nama Muhtashar Abu Syujaʾ dan kitab *Ḥasyiah Ibrāhim al-Barmawī ʾala Syarḥ al-Minhaj* karya Shaykh Abu Syujaʿ, kitab *Sharf* dan *Madkhal* karya seorang ahli gramatika Imam Sibawayh, kitab *Iḥyā' 'Ulûm al-Dīn*, juga kitab *Jawāhir al-Qurʾān* dan *Minhaj al-ʿĀbidīn* kesemuanya merupakan karya Imam al-Ghazali. Kitab-kitab terakhir ini adalah yang utama. Juga kitab-kitab yang berjudul *Munabbihat, Asrār al-Shalaḥ,* dan *Shuʿbat al-imān.* Pada saat kesulitan memahami, baca al-Fatihah ditujukan kepada Syaikh Jalal al-Din. Apalagi kalau jumlahnya 99 merujuk nama-nama baik Allah SWT (*asmā' al-ḥusnā*). Dengan merujuk Shaykh Muhammad Samman dalam *Ighathat al-Laḥfan*, ia berkata, "Nama-nama Allah merupakan petunjuk kepada pemilik-Nya. Nama apa saja yang kamu pegang, niscaya kamu

akan sampai kepada-Nya. Dari arah pintu mana saja kamu menghadap, maka kamu akan bisa masuk". Juga kata-katanya: "Barangsiapa yang merasa cukup dengan hal yang sedikit, maka Allah SWT akan memberikan hal yang banyak, dan barang siapa yang tidak merasa cukup dengan hal yang sedikit, maka Allah SWT tidak akan memberikan hal yang banyak" kepadanya.

Menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) lebih lanjut menulis bahwa surat Kyai Hasan Maolani mengabarkan bahwa ada kitab yang ditulis oleh Kyai Bagus Luqman, ayah Kyai Hasan Maolani, berarti kake kanak-anaknya, dan buyut cucu-cucunya, yaitu kitab tafsir dari awal hingga akhir jadi satu jilid dengan *ushul,* dengan merujuk karya Samarqandi, *Kalimah shahadah, Miftaḥ, Tilimsani, Fatḥ al-Mubīn* lalu *Shuʿbat al-Imān, Lubab al-Akhbar, Zubad al-Bahri* menjadi satu jilid. Kemudian *Kitab Sittīn, Taqrib, Ghayat al-Maram, Taḥrīr, Maʿrifat al-Nikaḥ* dalam satu jilid buku dengan judul yang lain. Kitab *Misbah* disatukan dengan kitab yang berjudul *Inna Awlá* dan juga *Taqwīm al-Lisān*. Namun Kyai Hasan Maolani dalam surat itu menegaskan bahwa ayahnya, Kyai Bagus Luqman, hanya menulis *Misbāḥ.* Sedangkan karya *Inna awla* dan *Taqwim al-Lisān* ditulis oleh Kyai Hasan Maolani sendiri. Adapula sarah kitab *Riyad al-Shāliḥīn* yang ditulis oleh Shaykh ʻAbd al-Qahar, kakek buyut Kyai Hasan Maolani. Sementara sarah *Ghayat al-Ikhtishar* ditulis oleh Kyai Muhammad Bashari, ayah Nyai Shariyah.

Menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56), Kyai Hasan Maolani dalam suratnya memberi nasehat kepada anak cucunya untuk selalu membaca al-Qur'an dan *ratib*. Hendaknya tekun namun ingat kematian, dengan mengutip sebuah hadits dalam kitab *Munabbiḥat*: "Janganlah kalian menyangka bahwa usia kalian di dunia akan panjang dan tinggal di dunia selama-lamanya". Pada saat menulis surat ini, dia mengaku umurnya telah mencapai 79 tahun. Untuk memperpanjang umur, perbanyak silaturahmi untuk melaksanakan perintah Allah agar tidak muflis. Kemudian mengutip hadits dari kitab *Jawāhir al-Qurʾān* untuk memperkuat: "Orang yang sempurna akalnya adalah orang yang terus menerus mengoreksi dirinya dan beramal untuk be-

kal kematiannya" dan "Orang yang kurang akalnya adalah orang yang selalu mengikuti hawa nafsunya, namun ia selalu mengharapkan pertolongan Allah". Beberapa kutipan hadits dan al-Qur'an dari kitab *Shu'bah al-Imān*.

Pada surat ini pula Kyai Hasan Maolani menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) juga memberi nasehat tentang kasus Nur Hamid yang dianggap belum mengetahui tatacara bersuci, bacaan shalat, ruku', sujud, tahiyat, dll., hendaklah diajari. Kepada urusan Ihsan hendaknya Mu'minah untuk mengajari. Terhadap Marhamah yang tidak mau tekun shalat lima waktu, Kyai Hasan Maolani merespon dengan keras: "kalau dia tidak mau shalat seperti aku. Dia dilarang mengaku aku sebagai bapaknya, dan dia mengaku anakku. Aku juga tidak mau mendoakan".

Menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) surat Kyai Hasan Maolani juga merujuk *hujjat al-Islām* Imam al-Ghazali dalam *Azkiyā*': "Aku memiliki 20 ahli syari'at, lalu 20 ahli *dirāyah*, lalu 20 ahli *riwāyah*, dan 80 ahli hakikat juga *mukāshafah*. Adapun nilai keberkahan dari ilmu-ilmu tersebut adalah apa-apa yang tertanam di dalam hatiku dan bertambah pula dalam imanku". Merujuk pada kitab *Jawāhir,* zuhud di dunia akan mendapat banyak keutamaan. Dengan merujuk pada kitab *Munabbihat*, disebut bahwa pokok zuhud adalah menjauhi apa yang diharamkan Allah. Mengutip orang bijak dia membagu zuhud empat macam. Zuhud fisik berarti meninggalkan makan, minum, dan menikah. Zuhud hati dengan meninggalkan keyakinan kepada selain kepada Allah semata. Zuhud ruh adalah dengan meninggalkan nikmatnya tidur baik pada malam maupun pada siang hari. Sedangkan zuhud rahasia adalah melakukan perbuatan sabar dan tawakal. Al-Ghazali di dalam *Minhaj al-'Ābidīn* menulis, "tidur adalah penutup khayalan". Di dalam al-Qur'an surat al-Ma'arij: 5, disebutkan "Bersabarlah dengan sabar yang baik", tanpa kegelisahan. Juga ayat QS al-Zhukhruf: 66-67: "Teman-teman akrab pada hari itu sebagian menjadi musuh bagi sebagian yang lain kecuali orang-orang yang bertakwa. Hai hamba-hamba-Ku, tiada kekhawatiran terhadapmu pada hari ini dan tidak pula kamu berse-

dih hati". Hadits dalam *Shu'bah* berbunyi "Seorang hamba belum mencapai derajat takwa sampai ia meninggalkan sesuatu yang diperbolehkan demi agar berhati-hati". Juga sebuah hadits yang berbunyi "Taubat adalah kembali (*rujû'*) dari tujuh hal kepada tujuh hal lainnya". Dijelaskan *Jawāhir al-Qur'ān* seperti: dari kebodohan menjadi berpengetahuan, dari maksiat menjadi taat, dari tidur menjadi bangun di malam hari, dari sombong menjadi rendah hati, dari pamer menjadi ikhlas, dari berbohong menjadi jujur, dan dari menyekutukan Allah SWT menjadi mengesakan hanya Allah SWT". Sebuah hadits lain berbunyi: "Tanda-tanda nyata bagi penghuni surga itu ada empat hal, yaitu wajah yang cerah, lidah yang jujur, tangan yang dermawan, dan hati yang bijaksana serta bersih. Sementara tanda-tanda nyata bagi penghuni neraka itu juga terdiri dari empat hal, yaitu wajah yang masam, lisan yang berdusta, tangan yang kikir dan hati yang fasik". Juga sebuah hadits berbunyi: "Orang yang pertama kali masuk surga adalah para pemimpin yang adil. Sedangkan yang pertama kali masuk neraka adalah para pemimpin yang timpang". Juga sebuah hadits yang berbunyi: "Ilmu adalah harta melimpah yang tidak akan habis-habisnya. Sedangkan amal adalah baju baru yang tidak akan usang". Dan juga sebuah hadits yang berbunyi "Ilmu itu pada awalnya terasa pahit, namun pada ujung diakhirnya akan terasa manis melebihi manisnya madu".

Kata *sarā'* dalam kata *sharī'ah* berarti berpindah dari perilaku yang satu menuju perilaku yang lainnya. Maksud dari kalimat di atas adalah bahwa ilmu itu sesungguhnya tidak menyebabkan orang menjadi hafal, faham, dan yakin secara langsung. Akan tetapi ilmu dapat menjadi alasan atau sebab untuk melaksanakan ajaran syariat dan mendapatkan hidayah Allah SWT. Sedangkan hidayah dari Allah SWT itu merupakan ciptaan Allah SWT sendiri. Oleh karena itu, hidayah itu akan diperoleh jika seseorang telah secara istiqamah melaksanakan ibadah (*sulūk*) lurus berada di jalannya (tarekat). Di dalam kitab *Nasikh Mansūkh*, sebagian mufassir berpendapat tentang maksud *khudh al-'afwā* sebagaimana disebut di dalam al-Qur'an (QS 7: 99). Maksud *khudh al-'afwā* adalah bukan berarti menyerahkan kelebihan harta kita kepada orang lain, me-

lainkan riwayatnya adalah pada saat ayat ini turun, diriwayatkan bahwa Malaikat Jibril berkata kepada Nabi Muhammad S.A.W., bahwa "Aku datang dari Tuhanmu membawa akhlak yang mulia". Maka Nabi Muhammad SAW bertanya: "Wahai Jibril, apakah ahlak mulia itu?". Lalu Malaikat Jibril berkata: "sambungkanlah orang yang memutuskan silaturahmi kepadamu, lalu berilah sedekah bagi orang yang menghalangimu, dan juga maafkanlah orang yang telah menzalimimu. Maka atas dasar inilah hukum-hukum tadi tidak pernah dihapuskan". Oleh karena itu, kepada Tuba, Imrani, dan Muhammad Arif, Kyai Hasan Maolani memberi nasehat dengan mengutip kalimat Shaykh Abdullah ibn 'Alwi al-Haddadi Hadr al-Mawt, bahwa terbukanya sesuatu yang tersembunyi itu karena sebab lima macam, yaitu terbukanya akal, lalu terbukanya hati, terbukanya ruh, kemudian terbukanya rahasia, dan yang terakhir adalah terbukanya kebenaran. Kebenaran merupakan lawan dari kesalahan, kebodohan merupakan lawan dari pengetahuan, kemuliaan merupakan lawan dari dosa yang menghinakan, sementara kekuatan merupakan lawan dari kelemahan, sedangkan yang terakhir, kejelasan adalah merupakan lawan dari kesamaran dan rasa penasaran (Fadlan, 2015a; 2015b; Hambali, 2019: 45-56).

Masih menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) diakhir surat kali ini dia menyebut keinginannya untuk naik haji, namun hal itu jika dia diampuni oleh pejabat kolonial. Barangkali surat ini ditulis sebagai respon terhadap surat anak-anaknya, yang di dalam suratnya itu disebut 4 kali mencoba hendak menjenguknya, untuk diajak pulang kembali ke Lengkong, namun sejarah menulis bahwa usaha itu tidak pernah berhasil. Pernah berkirim surat minta pengampunan kepada Gubernur Jenderal di Batavia pada 1270 H/1853/1854 M namun Residen Batavia tidak menyetujui karena tidak mau menanggung resiko keamanan yang ditimbulkannya. Demi usaha itu, Kyai Hasan Maolani, kalau bisa barangkali minta bantuan murid Raden Dipati Majalengka, untuk menyampaikan kepada Gubernur Jenderal di Batavia, sebagaimana janjinya dulu sebelum diasingkan. Namun kemudian Sang Residen keburu meninggal, maka usaha itupun menemui jalan buntu. Sebagai

pelipur lara, setelah mendapat saran Gubernur Jenderal, baru Kyai Abshori (Nur Hamid), putera ke-10 Kyai Hasan Maolani diizinkan menengoknya di Kampung Jawa Tondano. Barangkali karena peristiwa ini di Lengkong Kuningan terdapat *Primbon Eyang Abshori*. Bersamaan dengan surat pada saat itu juga mengaku sangat sulit berkirim surat karena petugas pos keberatan kalau terlalu tebal dan berat. Banyak surat yang ditulis namun gagal dikirimkan. Namun para peneliti setelahnya juga sulit menemukan surat-surat Kyai Hasan Maolani yang gagal dikirimkannya ini. Di dalam surat itu, kiriman dari Nurhamid berupa sarung berwarna merah, pakaian warna merah, sepuluh tinta warna hitam, dan dua tinta warna merah dan satu buah barang dari Tuba di Purwawinangun. Namun barang-barang kiriman itu hanya sampai ke tangan dua barang saja.

Menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) Kyai Hasan Maolani mewanti-wanti kepada anak cucunya untuk selalu ingat-ingat kematian, karena kematian akan datang kapan saja. Ia seraya mengkutip hadits dari *Minhaj al-'Ābidīn* yang berbunyi: "Manusia itu (pada hakikatnya) hanya tidur belaka di dunia. Maka dari itu, pada saat mereka mati, hendaknya perhatikanlah!". juga mengutip hadits yang diambil dari kitab *Munabbiḥat*, yang berbunyi: "Wahai Ali, jadilah kamu sebagai seburuk-buruknya manusia di hadapan dirimu sendiri namun jadilah sebaik-baiknya manusia di hadapan Allah SWT". Pada akhir surat menyebut nama-nama walisongo: Sunan Bonang; Sunan Giri; Sunan Kalijaga; Shaykh Mawlana Maghribi; Pangeran Majagung; Shaykh Lemah Abang; lalu Shaykh Bentong; kemudian Sunan Maqdum; serta Sunan Gunung Jati.

Surat kedelapan disebut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) selesai ditulis pada 5 Jumadil Awal 1271 H bertepatan dengan Rabu, 24 Januari 1855 M saat umur 75 tahun ditujukan kepada Muhammad Arif, menantu laki-lakinya untuk meminta nasehat karena merasa belum sampai menjadi seorang yang takwa. Dia memaklumi, seraya berdoa semoga diberi kekuatan untuk memperbaikinya. Dia bersyukur bahwa para cucunya di Lengkong telah memiliki anak, berarti dia sudah

memiliki cicit 9 orang. Mereka secara berturut-turut adalah Mu'minah; Aminah; Mu'in; Muhyidin; Mad Hasyim; Muqaddam; Mad Amir; Mudzhar; dan Masri'ah. Kemudian dia bersyukur terkait anak laki-lakinya Ihsan, dipertemukan dengan anak yang masih kecil.

Memberi nasehat untuk mengajarkan al-Qur'an terutama kitab-kitab tafsir, kitab *ushul fiqh, fiqh, nahwu, hadits,* dan *dalil*, atau semua kata-kata hikmah yang sesuai dengan *hadith, dalil, ijma',* dan *qiyas.* Jangan sampai meninggalkan shalat lima waktu. Sebuah hadits di dalam *Asrar al-Shalah* (rahasia-rahasia shalat) berbunyi: "Barangsiapa yang meninggalkan salat, maka dia tertolak sebagai ummat Nabi Muhammad S.A.W". Jangan lupa membaca surat *al-Waqi'ah* paling kurang satu kali dalam sehari semalam. Mengulang kembali nasehatnya dengan merujuk kitab *Mafātiḥ, Riyad al-Shāliḥin* dan kitab tafsir *Anwār al-Tanzīl:* "Barangsiapa yang membaca lafadz *lā ḥawla wa lā quwwata illā bī Allāh al-'alī al-'adzīm* sebanyak seratus kali setiap hari, maka ia akan terhindar dari kefakiran selamanya".

Menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) dipenghujung surat ini Kyai Hasan Maolani menyinggung nama Shaykh 'Abd Allah ibn Ahmad 'Alani yang mana ibu kandungnya berasal dari Dusun Timbang, memiliki tiga istri yang masing-masing tinggal menetap di Cirebon, di Surabaya, dan di Manado. Karena dia selalu keliling berlayar ke berbagai wilayah Nusantara, paling kurang ketiga tempat itu, maka dia berjanji sanggup diberi amanah dititipi surat menyurat. Agar surat sampai Jawa Tondano, surat dapat dititipkan kepada rumah Syaikh 'Abd al-Rahman ibn Hakim di Cirebon untuk disampaikan kepada Syaikh 'Abd Allah ibn Ahmad 'Alani saat pulang ke Cirebon, untuk dibawa ke Surabaya lalu ke Manado.

Surat kesembilan menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) ditulis pada Ahad, 30 Jumadil Awal 1271 H bertepatan dengan Minggu, 18 Februari 1855 M ditujukan kepada semua anak cucunya. Mereka diberi nasehat agar tetap mendapat hidayah atau petunjuk, rahmat, ampunan, sabar, pasrah, saling doa mendoakan, saling bantu

membantu, dalam perbuatan baik. Barang siapa yang membenci juga akan membenci. Jangan bergaul dengan orang bodoh yang derajat ilmunya terpaut jauh. Pada surat ini dia mengaku tidak bisa kerja apa-apa. Jaga iman terutama saat sekarat, sebagaimana kata Imam Malik dalam *Daqā'iq* bahwa "kebanyakan rontoknya iman seseorang itu terjadi adalah pada saat orang itu dalam keadaan sekarat". Jangan sampai merasa telah banyak beramal, sebagaimana diingatkan dalam al-Qur'an (QS al-A'raf: 8-9) yang berbunyi: "Timbangan pada hari itu adalah sebuah kebenaran. Maka barangsiapa yang berat timbangan (pada kebaikannya), maka mereka adalah orang-orang yang beruntung. Apabila ringan (timbangannya pada kebaikan), maka mereka termasuk orang-orang yang merugi. Hal itu disebabkan karena mereka selalu mengingkari ayat-ayat kami".

Menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56), Kyai Hasan Maolani mewanti-wanti anak cucunya jangan sampai kalah melawan keburukan. Jangan merasa yakin selamat dalam melewati jembatan *sirath al-mustaqim*, karena jembatan ini penuh kegelapan, lampu penerangnya adalah pahala kita. Orang yang senantiasa mampu menjaga syari'at dan juga hidayah Allah SWT akan selamat. Sementara orang yang tidak selamat adalah mereka yang melupakan syari'at dan tidak segera taubat. Kyai Hasan Maolani juga berwasiat kepada anak-anak, keluarga, dan pengikutnya. Kerjakanlah amal soleh dengan tekun dan istiqamah, baik yang wajib maupun yang sunah. Derajat amal yang paling tinggi adalah amal al-Qur'an karena semua perbuatan baik manusia itu asalnya bersumber dari al-Qur'an. Bertambah tinggi derajat jika amal itu disempurnakan oleh hadis, *ijma'* dan *qiyas.* Jangan lupa membaca al-Qur'an dan juga jangan meninggalkan membaca salawat *Dalā'il al-Khayrāt*, salawat *Sultan Maḥmūd*, salawat *Kabīr*, *Warid Ayyām*, serta *Haykal* pada setiap hari Jum'at. Diakhir surat diceritakan bahwa tempat sujud shalat Kyai Hasan Maolani telah dimakan tikus hingga bolong-bolong demikian juga baju-bajunya (Fadlan, 2015a; 2015b: 170-174).

Surat kesempuluh menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) ditulis pada Jumadil Awal 1271 H bertepatan dengan Januari/Februari 1855 M ditujukan kepada Tuba di Desa Purwawinangrum,

anak cucu dan para pengikutnya. Surat dimulai dengan syukur dan puja-puji kepada Allah S.W.T., Tuhan Yang Maha Kuasa. Kemudian kepada anak-anaknya disebutkan sebuah hadits di dalam *Minhaj al-'Ābidīn*, bahwa orang yang paling berat ujiannya adalah ujian terhadap para Nabi, kemudian disusul ujian kepada para wali, kemudian ujian kepada para *amtsal*, dan lalu kemudian ujian kepada para ulama. Mengutip kitab *Anis al-Muttaqīn*, dia memberi nasehat: "setiap musibah yang mendekatkan kepada Allah SWT adalah kenikmatan dan setiap kenikmatan yang menjauhkan diri dari Allah SWT maka hal itu berarti mala petaka". Kemudian diisi dengan mohon ampunan, mohon kasih sayang, keselamatan, dan pertolongan kepada semuanya. Bersyukur beberapa anak cucunya memiliki rumah sendiri di Purwawinangrum, Kuningan. Ada juga ucapan berduka saat ajal, seraya mengutip firman Allah di dalam *Munabbihat*: "tidak akan ada kematian tanpa ajal". Melalui surat itu dia menyinggung kabar wafatnya Raden Adipati Kuningan Mas Kapi, orang yang dalam surat sebelumnya sedianya dimintai tolong untuk menyampaikan permohonan ampunan kepada Gubernur Jenderal di Batavia.

Di dalam surat ini, menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) Kyai Hasan Maolani merasa bersyukur mendengar kabar bahwa anak cucu keluarganya cukup sandang pangan dan papan. Dia menasehati untuk dermawan dan zuhud. Sesuai dengan hadits Nabi Muhammad SAW di dalam kitab *Anis al-Muttaqīn* disebutkan "Orang yang demawan adalah kekasih Allah SWT walaupun ia seorang yang fasik. Sedangkan orang yang kikir sejatinya adalah musuh Allah SWT walaupun ia seorang yang zuhud". Mengutip firman Allah SWT., di dalam *Shu'bat al-Imān*: "Dan barang apa saja yang kamu nafkahkan, maka Allah SWT akan menggantinya dan Dialah sebaik-baiknya Pemberi rezeki". Allah SWT akan mengganti melalui keberkahan yang tersembunyi. Oleh karena itu, jika Syaikh Abdullah ibn Ahmad al-'Alani bersedekah padanya, bukan karena niat tetapi karena sifat adilnya.

Kyai Hasan Maolani disebut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) bahagia dan bersyukur mendengar bahwa salah satu puteranya memiliki delapan anak – berurut-turut: Maskiyah; Imroah; Sufi;

Nasihah; Mustofa; Ahmad; Munadi (meninggal dunia); dan Anwar (meninggal dunia). Dia berbela sungkawa terhadap bertita Kepala Desa Purwawinangrum, juga terhadap banyak kerabatnya di Kuningan dan Cirebon yang wafat. Mendoakan terhadap permintaan maaf dan mohon doa restu bahwa murid-muridnya telah memiliki karir penting: Murdangi menjadi jaksa di Kuningan, Sharif menjadi Patih, Zayn Arif jadi imam, dan Mukarram menjadi pejabat di Lebak Wangi, Kadugede. Mendoakan semoga pernikahan cucu perempuannya, Maskiyah, dengan Muhtarom, putra mantan kepala desa Nangerang.

Tidak lupa Kyai Hasan Maolani, menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) mengucapkan rasa terima kasih telah dikirimi sarung dan tenta hitam dan merah. Di dalam *Shu'bat al-Imān* disebutkan bahwa hukum menjaga silaturahmi, dengan salam, bertukar harta, kehormatan, kunjungan, makanan, pakaian, dll., akan sangat bermanfaat. Makna dari *al-rahm* dalam kata silaturahim adalah *al-marḥūm* yakni perilaku yang tidak menyimpang dari ketentuan hukum agama Islam. Mengenai istri Tuba yang belum paham membaca kitab, Kyai Hasan Maolani memberi nasehat bahwa hendaknya berpuasa, sabar, dermawan, dan ziarah kubur para ulama. Terutama ke makam Kyai Shalih al-Din di Kadugede. Jika ingin memahami tahapan tangga syari'at, tarekat, hakikat, hingga makrifat sambil rajin berziarah mengunjungi makam guru Tuba, Shaykh Abu Qushashi dari Kadugede. Keluarga yang ada di Lengkong, berziarah ke makam buyut ibumu Shaykh Arsam yang masih merupakan buyut Kyai Hasan Maolani, Shaykh 'Abd al-Qahar dan ulama lain.

Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) menulis bahwa Kyai Hasan Maolani memberi nasehat bahwa jika ingin meraih ilmu *kasyaf* hendaknya sering berziarah ke makam Syaikh Panembahan Dako di Lengkong. Berkirim al-fatihah kepada mereka. *Mukāsyafah* berasal dari kata *kasyaf* berarti menyingkap rahasia, melalui jalan spiritual di dalam ilmu tasawuf. Shaykh Shams al-Din al-Hanafi berkata, "Sesungguhnya Allah SWT telah memberitahuku bahwa makam 'Abd al-Qadir al-Jaylani dan makam Abu al-Hasan al-Shadzili, namun Abu al-Hasan al-Shad-

zili yang lebih tinggi tingkat ilmu *mukāsyafah* dari pada ʻAbd al-Qadir al-Jaylani". Menurut Millie and Syihabuddin (2005: 98-126) kedua tokoh ini sangat populer di Jawa, antara lain, disebarkan melalui jaringan Tarikat Qadiriyah, juga tersebarnya Burdah al-Bushiri.

Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) menulis bahwa Kyai Hasan Maolani mengambil kesimpulan itu diambil Kyai Hasan Maolani dari cerita ini. Ia berkata, "Hal itu karena pada suatu hari ʻAbd al-Qadir al-Jaylani ditanya oleh seseorang. Fulan bertanya: "Tuan, siapakah gurumu?". ʻAbd al-Qadir al-Jaylani menjawab bahwa "guruku di masa lalu adalah Hammad al-Dabbas. Sementara pada saat ini aku sedang menyelami dua lautan yaitu lautan kenabian dan lautan wewangian". Yang dimaksud dengan lautan kenabian adalah Nabi Muhammad SAW., sementara yang dimaksud dengan lautan wewangian adalah ʻAli ibn Abi Thalib". Suatu ketika Abu al-Hasan al-Shadzili ditanya seseorang: "Tuan, siapakah gurumu?". Abu al-Hasan al-Shadzili pun menjawab: "guruku di masa lalu adalah ʻAbd al-Salam ibn Mashishi. Sementara pada saat ini aku sedang menyelami sepuluh lautan, lima berada di langit sedangkan lima sisanya berada di bumi". Yang dimaksud lautan di langit itu adalah Malaikat Jibril, Mika'il, Israfil, ʻIzra'il, dan *al-Rūh*, yakni al-Zabaniyah. Sedangkan lautan yang berada di bumi adalah Nabi Muhammad SAW., lalu Abu Bakr Shiddiq, ʻUmar bin Khattab, ʻUthman bin Affan, dan ʻAli bin Abi Thalib.

Kyai Hasan Maolani juga bercerita tentang hikmah dari Shaykh Abu al-ʻAbbas al-Mursi yang pernah berkata: "Telah tampak kemuliaan dalam malaikat-malaikat Allah SWT. Pada saat itu aku melihat Abu Madyan ibn Shaykh Ahmad al-Rifaʻi menggantung di puncak Arsy, dan ternyata dia adalah seorang laki-laki". Allah SWT bertanya kepadanya: "apa ilmu dan kedudukanmu?". Abu Madyan menjawab: "ilmuku berjumlah 71 jenis ilmu sedangkan kedudukanku adalah empat khalifah rasulullah dan tujuh penggantinya". Allah bertanya kepadanya: "kalimat apa yang diucapkan oleh Abu al-Hasan al-Shadzili?". Abu al-Hasan al-Shadzili menjawab, "Ali memiliki 40 ilmu, yaitu luasnya seperti lautan yang tidak dapat terucapkan". Oleh karena itu, pepatah Arab berkata

"tertutupnya satu pintu justru akan menyebabkan pintu-pintu yang lain terbuka sedangkan menundukkan satu tuan saja berarti telah memerdekakan beberapa hamba sahaya sekaligus".

Menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) bahwa Kyai Hasan Maolani juga merujuk pada kalimah hikmah Abu al-Hasan al-Shadzili, seorang ulama dari negeri Baghdad, bahwa "al-Qur'an itu tiada lain dan tiada bukan hanyalah peringatan bagi semesta alam. Hal itu berlaku bagi siapapun di antara kamu yang mau menempuh jalan yang lurus". Tuhan berfirman di dalam al-Qur'an: "Dan kamu tidak dapat menghendaki (untuk menempuh jalan itu) kecuali apabila ia dikehendaki oleh Allah SWT, Tuhan semesta alam" (QS al-Takwir: 29). Maksud dari ayat tersebut di atas adalah bahwa keadaan al-Qur'an sebelum diwahyukan oleh Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW tidaklah berbentuk huruf maupun kalimat, melainkan *qadīm* tersimpan dalam ilmunya Allah SWT. Begitu saat al-Qur'an telah disampaikan oleh Malaikat Jibril kemudian diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW, itu dinamakan *rūh*. Dan ketika wahyu itu telah ditulis dan dibaca, maka itulah yang disebut al-Qur'an. Dinamai bacaan (*qirā'ah*), karena al-Qur'an itu demi untuk menyesuaikan dengan bahasa manusia, sehingga istilah *rūh* dan al-Qur'an disebut dengan *tanazzal* atau turun dari Allah SWT kepada manusia yang bernama Nabi Muhammad SAW melalui Jibril. Namun demikian, hanya Dia yang benar-benar mengetahui persis terhadap firman-Nya, dalil hadis, perkataan Rasulullah, dan dalil-dalil terdahulu, demikian pendapat Abu Madyan ibn Shaykh Ahmad al-Rifa'i. Dia adalah seorang shaykh yang saleh pengikut Tarekat al-Rifa'iyah.

Surat kesebelas menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) selesai ditulis Kyai Hasan Maolani pada 1271 H / 1854/1855 M yang ditujukan kepada Tuba di Desa Purwawinangrum, Kuningan. Pertama-tama surat itu menyinggung tentang kematian. Tanda-tanda kematian itu menurut pandangan para ulama dan para guru itu jumlahnya ada enam. Tanda pertama adalah, dengan cara melihat bulan secara langsung di bulan Muharam dan Safar. Apabila bulan itu terlihat berwarna hitam, maka ada kematian yang terjadi pada kedua bulan tersebut.

Tanda kedua adalah dengan cara melihat matahari di bulan Rabiul Awal dan Rabiul Akhir. Apabila matahari itu tampak berwarna hitam olehnya, maka ada kematian yang berlangsung pada dua bulan tersebut. Tanda ketiga adalah dengan cara melihat nyala api di bulan Jumadil Awal dan Jumadil Akhir. Apabila nyala api itu tampak terlihat berwarna hitam, maka ada kematian yang akan terjadi di kedua bulan tersebut. Tanda keempat, yaitu dengan cara melihat air di bulan Rajab dan Syakban. Apabila air itu tampak olehnya berwarna merah, maka ada kematian yang terjadi di kedua bulan tersebut. Tanda kelima adalah dengan cara melihat bayangan di bulan Ramadan dan Syawal. Apabila tampak terdapat dua bayangan, maka akan ada kematian di kedua bulan tersebut. Tanda keenam, dengan cara melihat langit di bulan Zulqa'dah dan Zulhijjah. Apabila langit itu tampak berwarna merah, maka akan ada kematian yang jatuh di kedua bulan tersebut. Dengan mengikuti dan mengamati tanda-tanda yang disajikan oleh alam tersebut di atas, menurut ulama dan guru di atas, maka hendaklah memperbanyak memohon ampunan kepada Allah SWT, membaca zikir, membaca al-Qur'an, bertaubat, menjauhi kejahatan, dan berwasiat dalam kebaikan dan takwa.

Kyai Hasan Maolani di dalam surat itu melanjutkan bahwa di dalam ayat al-Qur'an terdapat beberapa peringatan. Kalimat *yā ayyuha alladhīna āmanū* adalah peringatan untuk masyarakat Madinah (90 peringatan). Kalimat *ya ayyuha al-nās* adalah peringatan untuk masyarakat Makkah (20 peringatan). Kalimat *yā ayyuha al-nabī* adalah peringatan untuk Nabi (103 peringatan). Kalimat *yā ahl al-kitāb* adalah peringatan untuk *ahl al-kitāb* (102 peringatan). Kalimat *yā ayyuha al-rasūluh* adalah peringatan untuk para rasul (3 peringatan).

Surat kedua belas disebut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) selesai ditulis Kyai Hasan Maolani pada Selasa, 3 Syawal tahun Ehe H / tahun 1797 yang ditujukan kepada anak cucunya, terutama anak-anak, Nurhamid, Ikhsan, Imrani, Thuba, Marhamah, yang dianggap berinteraksi lama saat dulu di Lengkong. Surat ini yang membahas tentang ilmu ghaib. Hendaknya minta izin kepada Panembahan Dako. Jika diberi izin, *al-ḥamd li Allāh,* jika tidak, hendaknya jangan

sampai digunakan. Apabila kamu memakainya, janganlah dengan gegabah menyampaikan kepada orang lain karena ini adalah ilmu gaib. Ilmu ini tertutup untuk orang yang lemah. Kemudian pada saat kamu melihat hal yang gaib maka hendaknya kamu senantiasa mengingat Sayyidina Khidir, Shaykh ʻAbd al-Qadir al-Jaylani, Nabi Hud, lalu Sunan Gunung Jati, juga Shaykh ʻAbdullāh al-Haddād di Hadramaut serta Panembahan Dako sebagai orang yang memiliki kedudukan ruhani tinggi. Harus hati-hati, karena setan itu gemar dengan kebohongan tanpa dasar. Pada saat telah dibukakan rahasia ilmu, bahkan sampai telah merasakan sendiri bagaimana rasanya kematian itu seperti, yang disebut mati *majbur*, hendaklah tetap menjadi orang yang seakan-akan tidak mengetahui apa-apa. Kyai Hasan Maolani sendiri juga mengaku merasa bahwa ia tidak tahu apa-apa, itu hanya menyampaikan ajaran Panembahan Dako.

Di dalam surat ini, Kyai Hasan Maolani memberi nasehat kepada Nurhamid dan Ikhsan untuk tidak menekuni ilmu *shimal* atau ilmu hitam. Ilmi jenis ini tidak bermanfaat di akhirat nanti, juga tidak ada ajaran tentang ilmu itu di dalam kitab-kitab yang Kyai Hasan Maolani tulis. Jangan diamalkan kecuali terdesak. Berdasarkan ayat al-Qur'an: "Adapun orang yang kitabnya diberikan kepadanya di tangan kirinya" (QS 69: 25), dia akan berteriak seraya berkata: "Celakalah aku" (QS 84: 11). Jika ingin menguasai ilmu kanuragan, hendaknya mengunjungi makam buyut, Kakek Nitibaya, untuk meminta izin mempelajari ilmu tersebut. Kakek Nitibaya mampu merobohkan sebuah pohon kelapa hanya dengan tangan kosong dengan melafalkan doa *hirz al-yamān*. Dalam bahasa ruhaniyah, ilmu ini disebut dengan luarnya merah sedangkan dalamnya putih. Maksudnya adalah jika ruh di dalam kubur itu berwarna merah maka itu sebuah pertanda bahwa ruh orang yang ahli tenaga dalam itu dikuburkan di dalamnya. Sedangkan apabila ruh itu putih semua maka hal itu sebuah pertanda itu sebuah adalah ruh orang yang saleh, mukmin, dan pemilik hati yang bersih.

Menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56), Kyai Hasan Maolani merujuk kitab *Jawāhir* dia menjelaskan bahwa sesungguhnya jalan itu akan tampak jelas bagi orang-orang yang lurus dan pe-

tunjuk itu akan tampak bagi orang yang melihatnya dengan baik. Tetapi sesungguhnya Allah SWT akan memberi petunjuk dan juga akan menyesatkan pada orang-orang yang dikehendaki-Nya. Banyak ilmu yang dilarang, seperti ilmu nujum, kanuragan, santet, firasat, dan ilmu kedokteran. Kuat dugaan ilmu ini dikategorikan sebagai ilmu yang dilarang, karena objek formalnya, antara lain, adalah mengidentifikasi manusia hidup. Mengidentifikasi penyakit dan memberi obat pada manusia ke tangan ototitas dokter dapat dipersepsi "mendahului takdir" dan itu bertentangan dengan doktrin pokok ajaran Islam. Belum lagi, agar menjadi dokter handal, harus praktek berlatih dengan mengandalkan mayit, di mana di dalam Islam, mayit harus dihormati dengan cara-cara tertentu. Ilmu firasat terdiri dari dua macam. Firasat *lafdzī* adalah merupakan sebuah petunjuk yang menempel di dalam fisik badani. Sementara firasat *maʿnāwī* adalah merupakan petunjuk rohani atau merupakan petunjuk bagi hati atau sebuah rasa yang harus diterka-terka untuk mendudukkan kebenarannya. Namun kalau tidak diterka-terka maka akan timbul banyak kesalahan. Hadits Nabi Muhammad SAW menyebut: "firasat orang mukmin itu dapat dipercaya karena hal itu menunjukkan pada cahaya Allah SWT". Di dalam *Fatḥ al-Raḥmān* ditulis bahwa "orang yang bijaksana merupakan orang yang *mustafriq* kepada Allah SWT dan hal itu merupakan penunjuk jalan kepada cahaya Allah SWT. Di dalam *Fatḥ al-Raḥmān*, telah dituliskan bahwa "wahai hamba-hamba-Ku, kalian adalah wujud dari syirik yang tersembunyi baik secara zat maupun secara sifat. Begitu juga dengan sifat pamer atau *riyā'*. Sebuah hadits di dalam *Jawāhir* berkata: "hakikat dari pamer (*riyā'*) adalah mencari tempat di dalam hati manusia". Begitu juga dengan kehormatan, baik berupa pangkat ataupun jabatan. Di dalam kitab *Minhāj al-ʿĀbidīn*, dituliskan bahwa "setiap amalan yang tidak disertai dengan keikhlasan adalah *riyā'* itu sendiri".

Menurut Fadlan (2015a; 2015b: 190-200) dan Hambali (2019: 45-56) Kyai Hasan Maolani memberi nasehat anak cucunya dengan merujuk pada nasehat Shaykh ʿAbd al-Rahman dari Cianjur. Nasehat itu berbunyi "ketika kita tidak ingat maka akan menjadikan sebab bagi ma-

tinya hati. Ingat Allah SWT adalah bekal kematian di dalam alam kubur, mengingat bekal kematian adalah penyaksian kepada Allah SWT yang tidak ada putus-putusnya, baik siang maupun malam". Dalam *al-Tanbih* karya tulis al-Imam Abu Ishaq Ibrahim al-Syairazi al-Fairuzabadi (393-476 H) disebutkan bahwa mengingat Allah SWT dengan mengucapkan kalimat *lā ilāha illa Allāh* akan membuka hati; mengucap *Allāh Allāh* akan membuka ruh; mengucap *huwa huwa* akan membuka rahasia Allah. Jangan mengikuti orang yang "lalai mengingat Allah SWT karena mengikuti hawa nafsu dan melwati batas" (QS 18: 28). Jangan seperti orang yang lupa kepada Allah SWT, karena akan menjadi fasik (QS al-Hashr/59: 19). Jangan tahu tetapi tidak menjalankannya (QS 17: 36), dan jangan mengikuti yang tidak memiliki pengetahuan tentangnya (QS 61: 2-3), dll. Menurut Fadlan (2015a; 2015b: 190-200), pada surat itu Kyai Hasan Maolani mengaku sudah sangat lemah namun mengamalkan primbon yang dibawa dari Luragung. Kemudian Kyai Hasan Maolani menjelaskan tata cara dan seluruh bacaan shalat taubat, mulai dari niat hingga salam dan doa-doa yang dipanjatkan setelahnya.

Surat ketiga belas menurut Fadlan (2015a; 2015b) dan Hambali (2019: 45-56) Kyai Hasan Maolani ditulis tidak diketahui tanggal pastinya dan juga tidak lengkap. Namun surat ini ditujukan kepada Nurhamid dan seluruh anak cucunya. Terkait sakitmu, sejak kecil hendak akikah sudah sakit. Sakit saat satu kambing dipotong, juga setelah dua kambing. Setelah meminta saran Panembahan Dako, harus memotong 4 kambing untuk akikah. Kalau tidak ada kambing, boleh diganti ayam. Sering-sering bermunajat kepada Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jaylani, sang kekasih Allah, pemilik ijazah, dan ijazah itu berasal dari Nabi Muhammad SAW secara langsung. Sedangkan ijazah Nabi Muhammad SAW berasal dari Allah SWT. Engkau adalah pemilik kemuliaan. Kemuliaan dari Nabi Muhammad SAW. Dan kemuliaan Nabi Muhammad SAW berasal dari Allah SWT. Engkau adalah pemilik syafa'at atau pertolongan. Pertolongan (syafa'at) dari Nabi Muhammad SAW. Sedangkan pertolongan Nabi Muhammad SAW berasal dari Allah SWT. Oleh karena

itu, bacalah surat *al-fātiḥah* dan kirimkan untuk Shaykh ʻAbd al-Qadir al-Jaylani dan juga kepada Nabi Muhammad SAW.

Kyai Hasan Maolani, menurut Fadlan (2015a; 2015b: 200-204) dan Hambali (2019: 45-56) menulis dengan mewanti-wanti agar senantiasa taat selalu kepada para guru. Menjalankan puasa rutin pada hari Senin dan pada hari Kamis untuk bertaubat, untuk memohon ampunan terhadap berbagai hukuman sebagai akibat atas perbuatan dosa besar maupun kecil. Puasa itu juga sebagai pintu masuk ke dalam jalan yang ditempuh orang-orang yang shaleh; jalan masuk ke dalam jalan yang ditempuh oleh orang-orang bertakwa; jalan masuk ke dalam jalan yang ditempuh oleh orang-orang berjihad; jalan masuk ke dalam jalan yang ditempuh orang-orang yang sabar; jalan masuk ke dalam jalan yang ditempuh oleh para wali saleh, baik yang ada di timur maupun di barat bumi; jalan masuk ke dalam jalan yang ditempuh oleh *ahl al-sunnah wa al-jamāʻah*, dan sekaligus jalan yang ditempuh untuk mewujudkan keinginan dalam ranah agama, kehidupan dunia, serta kebahagiaan di akhirat. Pendek kata, puasa Senin-Kamis itu juga sunnah karena Allah SWT.

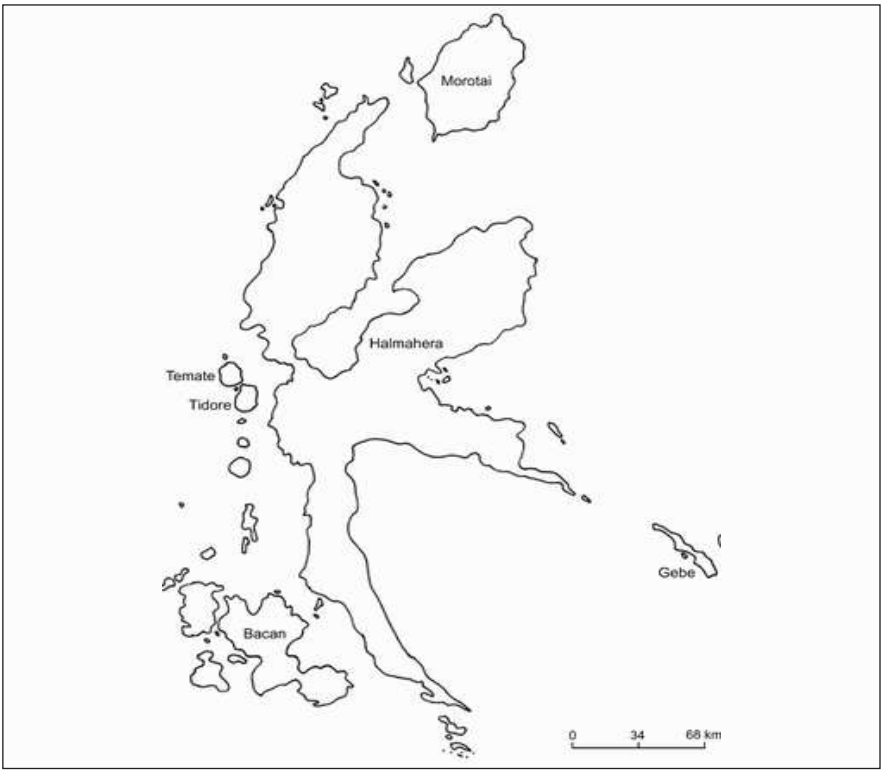
Surat keempat belas menurut Fadlan (2015a; 2015b: 204-205) juga tidak bertanggal secara jelas dan tidak lengkap. Surat ini dibuka dengan salam dan doa darinya. Surat itu pertama-tama ditujukan kepada Mu'in, cucunya, anak dari salah satu anak perempuannya, disertai doa semoga segera diberikan jalan menuju ilmu kitab dan sebagai orang saleh. Kyai Hasan Maolani mendoakan cucunya sesuai dengan kebutuhan yang pantas menurut hukum agama.

Akhir perjalan hidup Kyai Hasan Maolani berakhir ketika wafat pukul 5 WITA waktu subuh pada 12 Rabiul Awal 1291 H bertepatan dengan hari Rabu, 29 April 1874 dalam usia 94 tahun. Terdapat silang pendapat tentang kapan Kyai Hasan Maolani wafat. Drewes (1925: 18), Mastuki (2003: 168) dan Lubis (2007: 28) menyebut tanggal 29 April 1874. Sementara Hadziq (2020: 14) menyebut 30 April 1874, sedangkan Babcock (1989a: 278) berpendapat bahwa Kyai Hasan Maolani wafat pada 1300 H/1883 M berdasarkan inskripsi pada batu nisan kuburan

Kyai Hasan Maolani di Komplek Pemakaman Kiai Mojo. Setelah wafat, Kyai Hasan Maolani dikuburkan di kompleks sebelah makam Kyai Mojo di Kampung Jawa Tondano, ribuan kilometer jauhnya dari kampung halamannya. Riset arkeo-epigrafi Syarifuddin (2014: 507) memberikan informasi tentang jenis-jenis dzikir yang dibacakan oleh para peziarah dan dengan mengenali dengan baik redaksi jenis-jenis dzikir itu kita menjadi mengerti bahwa dzikir itu masih dipengaruhi oleh Tarekat Syattariyah Akmaliyah; sebuah tarekat yang diracik oleh Kyai Hasan Maolani ketika yang bersangkutan masih di Lengkong, Kuningan, Cirebon dahulu. Fakta ini menguatkan bukti pernyataan Kyai Hasan Maolani sendiri dalam salah satu suratnya, bahwa meskipun para tokoh-tokoh Muslim yang diasingkan terlebih dahulu ke Kampung Jawa Tindano itu disebut-sebut telah menjadi seorang Muslim yang taat dan saleh, namun kekurangannya adalah mereka belum dibaiat menjadi seorang pengikut tarekat apapun; Kyai Hasan Maolani kemudian membaiat mereka. Namun menurut Bahri (2020: 25), meskipun jasad Kyai Hasan Maolani dikebumikan di kompleks Makam bersama dengan Kyai Modjo, dll., namun diujung hayatnya sempat mengirim surat dengan disertai beberapa helai rambutnya kepada keluarganya di Lengkong, Kuningan, untuk dikuburkan di kampung kelahirannya itu.

Jaringan Tarekat: Abdul Gani Ningkeula

Islam menyebar ke Pulau Saparua yang saat itu berada di bawah teritori Kesultanan Ternate di utara menyebar ke gugusan pulau-pulau kecil di selatan yang disebut kepulauan Ambon-Lease dan Seram. Baik Cooley (1969) maupun Bartels (1977) menyebut Ambon-Lease memiliki kultur yang sama di mana hal itu berarti merujuk pada Pulau Ambon, Pulau Seram dan pada pulau-pulau kecil meliputi Haruku, Saparua dan Nusa Laut, Kelang, Manipa, dan Boano. Tidak juga itu, kosa kata yang dituturkan oleh penduduk di kampung-kampung di wilayah ini - Hila, Hitu, Tuleha (Ambon); Iha-Luhur, Ruta, Hunitetu, Kasie, Eti, Wanasam dan Wasiwang (Seram); Kulur (Saparua) dan Buru - Collins (1983: 357-363) berkesimpulan sama-sama masuk rumpun Austronesian.

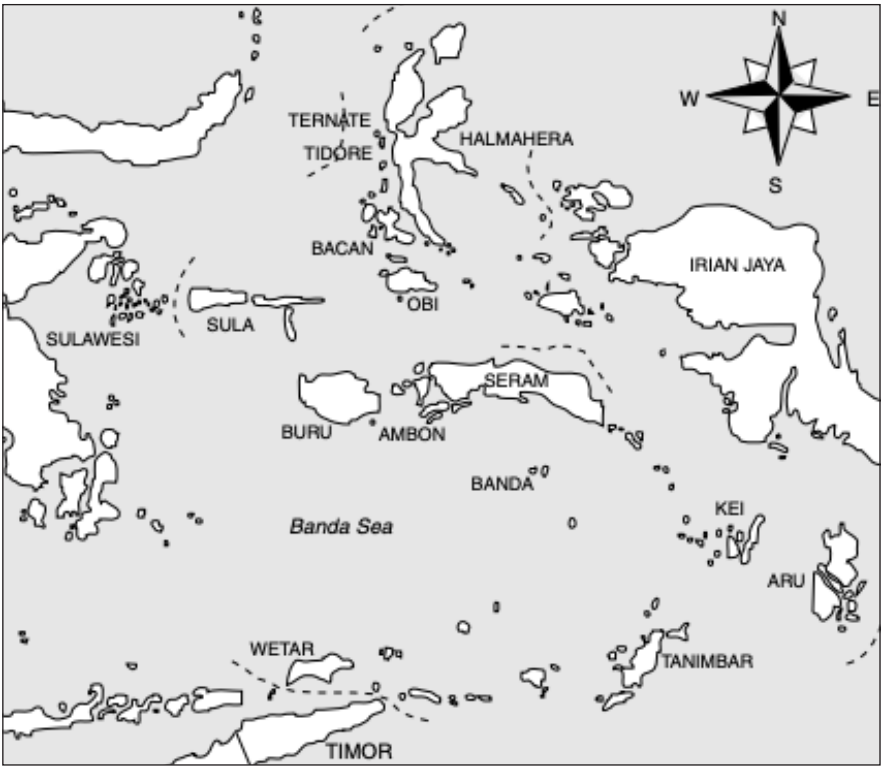


Selain pulau di atas, Maluku juga memiliki gugusan pulau kecil di Kepulauan Banda dan Kepulauan Aru. Data-data Arkeologis menunjukkan bahwa jalur dagang internasional dari Arab, Mesir, Mesopotamia, Persia dan Cina menuju Maluku telah terjalin lama. Cengkih, pala, lada, fuli, emas dan mutiara merupakan komoditi dagang yang menjadi daya tarik para pedagang internasional untuk datang. Reputasi yang berkembang hingga hari ini, Maluku berasal dari bahasa Arab, *al-Mulūk* berarti raja. Maksudnya adalah sebuah negeri yang dipimpin para raja. Hal itu menandakan tingginya intensitas pedagang Timur Tengah yang berbahasa Arab. Cerita lisan menyebut Maluku juga berasal dari kata *Moloku* atau *Moloko* yang berarti tanah air. Jika Vlekke (1945) menyebut *Moloku Kie Raha* sebagai negeri dengan empat gunung, yang dimaksudkannya adalah gunung itu merupakan kiasan bagi empat kerajaan di Maluku

Utara: Ternate, Tidore, Bacan dan Jailolo. Prabojo (2010: 95-107) menulis bahwa Islam di Tidore dibawa oleh Said Sayid Ja'far Shadik, orang arab keturunan Nabi Muhammad SAW. Dia kemudian menikah dengan perempuan lokal yang bernama Nursafa – yang dianggap sebagai leluhur Tidore. Dari perkawinanan ini lahir empat orang anak, yang kemudian memimpin empat wilayah yang dikemudian hari menjadi kesultanan-kesultanan mandiri di Maluku Utara (*Maluko Kie Raha*): Tidore, Ternate, Bacan dan Jailolo (Halmahera). Dari cerita lisan ini, corak dan pandangan keagamaan yang dibawa Said Sayid Ja'far Shadik mempengaruhi tradisi dan alam pemikiran keagamaan Islam lokal di Maluku Utara hingga hari ini. Di antaranya berkembangnya upacara keagamaan yang bersifat ritual publik.

Meski sejak abad ke-10M disebutkan bahwa wilayah ini telah memiliki struktur kekuasaan negara yang dikelola secara 'modern', namun sesungguhnya kekuasaan itu masih setaraf dengan pemerintahan pada level di perkampungan. Itulah suasana yang terjadi pada saat perjumpaan pertama antara Ternate dengan pedagang Muslim dan persentuhan mereka dengan Islam terjadi pada abad-abad belakangan. Yakni dimulai pada abad ke-XIV, di mana Raja Ternate XII, Molomateya (memerintah 1350-1357) yang bersahabat baik dengan orang Islam lantaran memberi petunjuk tentang bagaimana cara dan teknik pembuatan kapal. Komoditi pala, lada, cengkih, dll., yang semula diperdagangkan ke arah Ambon dan Banda lalu oleh para pedagang lokal, pada fase ini diperdagangkan secara meluas dengan menjalin hubungan dagang dengan para pedagang Jawa dan Melayu. Bersama-sama pedagang Hitu dan Banda, para pedagang Ternate menjalin hubungan dagang hingga ke Pelabuhan Gresik dan Tuban di Jawa Timur, hinga Samudera Pasai di ujung utara Pulau Sumatera dan bahkan hingga Malaka di pantai barat Semenanjung Malaya. Melalui hubungan dagang ini, pedagang dan kekuasaan Ternate tidak hanya dekat dengan Jawa, tetapi juga dengan Melayu. Dua surat Sultan Ternate, Abu Hayat (1930: 87-101) - yang saat itu diperkirakan baru berumur 7 tahun - yang ditulis pada 27 April hingga 8 November

1521 dan surat kedua yang ditulis awal tahun 1522 yang ditujukan kepada Portugis ditulis dengan gaya surat Melayu.



Perkampungan orang Melayu sudah berada di Ternate, sehingga disebut Nomay (2014: 245–254), muncul spekulasi bahwa asal usul orang Ternate berasal dari Johor, Malaysia. Karena reputasinya sebagai penghasil utama rempah-rempah, Amal (2010) menulis, para pedagang Eropa datang menyebut wilayah ini sebagai *spice islands*. Milton (2015) menyebut Pulau Run, Banda, Nusantara, yang disebut sebagai gudang rempah-rempah yang diperoleh armada dagang Inggris, EIC (*East India Company*). Pada 1601, Sungai Themes Inggris menjadi saksi perjalanan suci EIC ke Hindia Timur dengan dukungan penuh Ratu Elizabeth I. Pulau ini berhasil mereka temukan, setelah melakukan pelayaran yang jauh, panjang, laut yang ganas, berbahaya, menemukan Aceh kemudian

Banten, lalu berlayar ke Pulau Bangka, Maluku Utara. Dengan ditemukannya pulau ini, guna mempertahankannya, Inggris harus menghadapi para pelayar Portugis dan Spanyol, main kucing-kucingan, bahkan kemudian bersaing sengit bahkan berdarah-darah dengan Belanda yang berbendera VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*). Penguasaan Inggris atas rempah-rempah Pulau Run dengan harga murah memperkuat posisi Inggris atas Belanda, setelah pada 1580 berhasil mengalahkan posisi Venesia di Italia dan Lisabon di Portugis yang menyediakan rempah-rempah dengan harga tinggi dalam perdagangan rempah-rempah dunia. Pala dan rempah-rempah lain dari Pulau Run ini menjadi seperti emas pada abad ke-17, terutama setelah para dokter Eropa menyebut bahwa khasiat buah-buahan ini sanggup mengatasi berbagai penyakit yang mewabah dengan tanda-tanda awalnya adalah bersin-bersin.

Selain bangsa Eropa, para pedagang dan pelayar Islam dari Arab turut meramaikan jalur perdagangan itu. Handoko (2017: 95–108) menulis empat kerajaan yang menguasai wilayah Maluku Utara tersebut di kemudian hari memeluk Islam. Khusus Pulau Saparua yang mewarisi tradisi pra-Islam, oleh karena itu, corak ragam Islam yang berkembang di sekitar Ternate-Tidore secara umum, di sebut Ambary (1986) secara tipikal berbeda dengan corak Islam di Aceh, Demak-Tralaya, dan Bugis-Makassar. Konstruksi dan eksistensi kultur lokal mendapat dalam Islam jenis ini, mendapat apresiasi pula di dalam tasawuf dan ordo sufi Naqshabandiyah - dan Qadiriyah – yang dikembangkan oleh Haji Abdul Gani Ningkeula di kemudian hari. Corak Islam jenis ini lebih ramah karena tidak bersikap konfrontatif dengan tradisi, termasuk tradisi pra-Islam.

Tauleka Zn (2011: 296-312) dan Putuhena (1995) menyebut, pertama-tama Islam menyebar ke wilayah ini melalui Patih Tuban, Raja Kerajaan Kecil di Hitu, Pulau Ambon belajar Islam ke Jawa. Sebuah ekspedisi yang kurang lazim, namun kemungkinan besar hal itu dipengaruhi oleh banyaknya para pedagang Muslim ke Maluku dan Ambon. Motif utamanya adalah sebagai alat legitimasi guna memperbesar wilayah kekuasaan atas wilayah sekitar dengan memperluas jaringan internasio-

nal. Hitu mendapat pengaruh Islam seiring dengan Ternate, sumbernya juga dari daerah Jawa Timur. Bagi Tuban dan Gresik, Ternate menjadi penting. Hal itu ditandai oleh datangnya seorang ulama asal Jawa, Datuk Maulana Hussein, yang disebut sampai di Ternate pada 1465. Suara merdu saat membaca al-Qur'an, kepiawaiannya menulis kaligrafi, dan kemampuan retorikanya menjelaskan agama, membuat rakyat Maluku tertarik masuk Islam. Dari rakyat jelata Islam kemudian mempengaruhi para *kolano*, *babato* dan keluarga istana. *Kolano*, menurut Hasan (1998: 23), berasal dari kata *koko-la-nao* yang artinya "tegak di atas kekuatan". Maksudnya adalah para rakyat berada di bawah naungan di mana kekuatan di *kolano* terdapat lembaga-lembaga kerajaan dan para pembesar kerajaan. Datuk Maulana Hussein merupakan guru agama Zainal Abidin sejak usia kanak-kanak. Begitu dinobatkan sebagai raja, Kerajaan Tidore pada 1486 M menyandang gelar Sultan Zainal Abidin. Ia tidak lagi mengenakan gelar *kolano* seperti penguasa Ternate sebelumnya. Pada 1495-1496 Sultan Zainal Abidin bersama Datuk Maulana Hussein melakukan ekspedisi ke Gresik di Jawa Timur guna memperdalam agama kepada Sunan Giri, salah satu dari sekian Wali Songo yang tercatat sebagai penyebar agama Islam di Jawa. Ini, lagi-lagi juga sebuah ekspedisi yang kurang lazim. Sultan kembali ke Ternate diiringi beberapa ulama Gresik di mana meraka diberi kedudukan sebagai "Imam Jawa" di kesultanan. Fungsinya sebagai guru agama, *qādī* (hakim), imam, dll., dan termasuk anggota *Soasiwa* (*soa* berarti kampung, *siwa* berarti sembilan; sembilan pemimpin kampung). Bartels (2003) menyebut bahwa Datuk Maulana Hussein ini dianggap sebagai pembawa pengaruh paham syi'ah di Maluku.

Motif Ternate memeluk Islam sama dengan Hitu, memperluas jaringan dan memperlebar pengaruh ke pulau-pulau sekitarnya. Handoko (2017: 95–108) setuju dengan pendapat Leirissa (1997) yang menyebut bahwa dengan faktor agama Islam, Kerajaan Ternate seperti memiliki energi baru yang memampukannya melebarkan sayap pengaruhnya ke wilayah selatan Maluku, yang meliputi Pulau Ambon, Haruku, Saparua, Buru, juga Seram Bagian Barat dan Seram Bagian Tengah. Dengan fak-

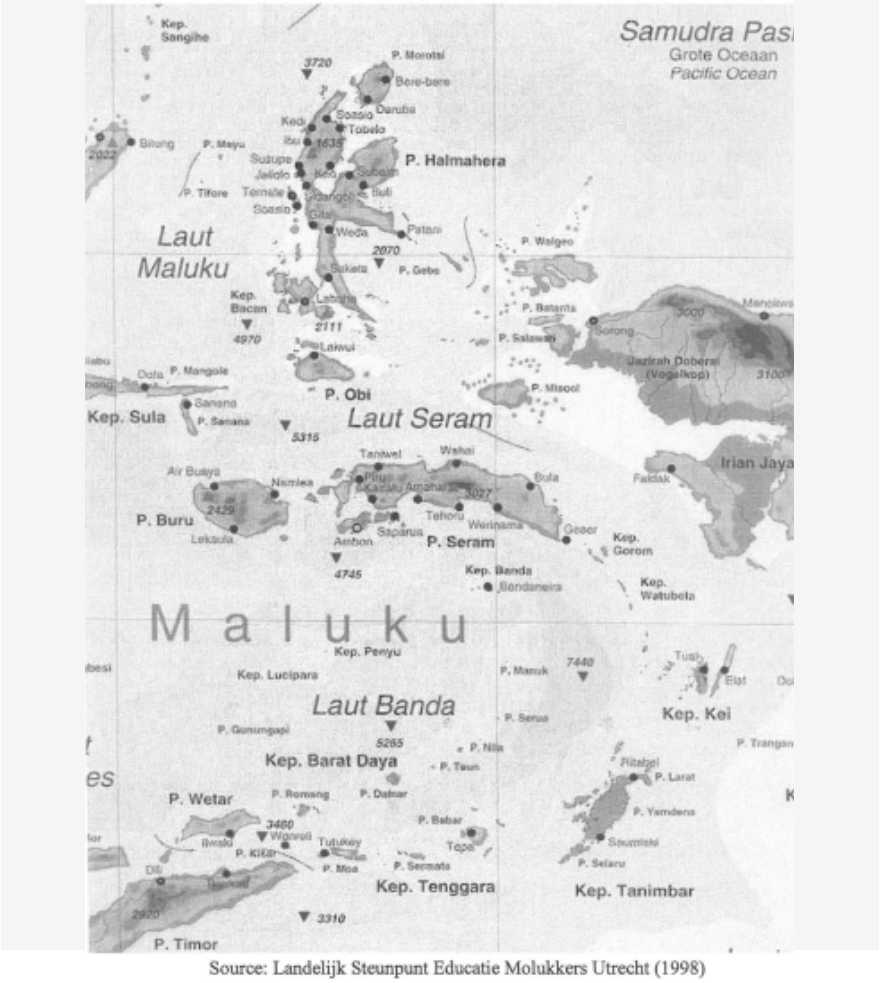
tor yang sama, Naping (2013) menambahkan bahwa Kerajaan Ternate juga melakukan ekspansi ke arah utara hingga ke daratan Halmahera, di mana situs pemakaman tua Kao ditemukan jejak perkampungan di wilayah ini.

Tentara Pengawal Sultan Ternate (1870-1900). Sumber: @nederlands_indie

Di Maluku Utara terdapat sebuah wilayah yang dikenal Halmahera. Ia merujuk sebuah pulau yang tergolong besar, yang merupakan induk dari pulau-pulau kecil disekitarnya. Sejarah Halmahera didominasi oleh narasi bahwa wilayah Tobelo dan Galela terhubung secara erat dalam jaringan dagang yang menghubungkan Hibualamo di Halmahera Maluku Utara dengan Kerajaan Moro di Philippina Selatan. Jalur dagang ini menjadi jalur Islamisasi juga atas wilayah ini. Oleh karena itu, salah satu teori Islamisasi di Nusantara, menyebutkan bahwa para pedagang Muslim terhubung dengan wilayah ini melalui jaringan utara. Sejarah penyebaran Islam di wilayah ini, memunculkan pelabuhan-pelabuhan dagang di beberapa titik persinggahan. Islam, dengan demikian, tidak

saja memiliki pengaruh yang berimplikasi terhadap struktur politik dan kerajaan, namun juga pelabuhan dagang. Setelah Kesultanan Malaka jatuh pada Portugis pada 1511, pedagang Muslim dari Gujarat, Arab, India dan Persia kemudian menyingkir ke Aceh, Riau, Johor, Palembang, Banten, dan seluruh pantai Jawa bagian utara, hingga ke Banjar dan Gowa dan Tallo di Makassar. Pada 1512 para pedagang Islam membentuk kota perdagangan di wilayah Maluku. Oleh karena itu, Asy'ari (2008: 352-366) menyebut wilayah kekuasaan Ternate yang saat itu meliputi Pulau Ternate sebagai pulau utama, juga Moti-Makian, lalu Kepulauan Kayoa, Jailolo, Ibu, Loloda, Tobelo, Galela, Morotai, Gane Timur, Gane Barat, Kepulauan Sula, juga Tobuku, serta Banggai.

Mengikuti langkah strategi dagang sultan Ternate, Raja Caliati dari Tidore memeluk Islam dengan motif yang sama atas bimbingan guru Syekh Mansyur. Tokoh yang disebut terakhir ini adalah seorang ulama asal Baghdad, Persia, yang disebut-sebut sebagai keturunan Bani Hasyim. Setelah memeluk Islam, Sultan Tidore bergelar Sultan mengganti gelar Caliati yang biasa disandang oleh para pendahulunya. Demikian pula Ternate yang bergelar Sultan untuk mengganti gelar *Kolano* seperti para pendahulunya. Dengan memeluk Islam, segera Kesultanan Ternate dan Kesultanan Tidore yang bertetangga pulau itu bersaing untuk memperluas kekuasaan. Leirissa (1990: 8) menyebut bahwa Kerajaan Tidore melebarkan sayap kekuasaan dan pengaruhnya ke wilayah pesisir utara Pulau Seram serta wilayah kepulauan di sisi paling timur dari Pulau Seram, yakni maliputi Gorom dan Seram laut hingga ke wilayah kepulauan Raja Ampat, di Papua Barat. Pada perkembangan selanjutnya, Mansyur (2007: 74–99) Kerajaan Islam tidak hanya Ternate dan Tidore, tetapi juga Bacan, dan Jailolo. Kerajaan Bacan yang berada di Pulau Bacan, tulis Mansyur (2007: 74–99), wilayah kekuasaannya hingga pulau disekitarnya seperti Obi dan pulau paling jauh Joronga. Demikian juga kerajaan Jailolo yang berada 19 derajat sebelah timur kepulauan



Source: Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers Utrecht (1998)

Maluku. Des Alwi (2004), Loupatty (2006) dan Aritonang dan Steenbrink (2008: 23-72; 383-418) menyebut bahwa kota-kota pelabuhan dagang terbentuk di Hitu, Ambon, Ternate, Tidore, Banda, Bacan, dan Jailolo terbentuk seiring dengan tingginya intensitas kerajaan-kerajaan tersebut berhubungan dagang dengan para pedagang Islam yang pada saat yang sama menimbulkan proses Islamisasi di wilayah itu. Demikian pula datangnya para pedagang Eropa seperti Portugis dan Belanda yang memicu proses Kristenisasi di beberapa titik wilayah itu. Pengaruh Por-

tugis juga pada penggunaan nama-nama pulau, nama diri dan kota di wilayah ini dan wilayah Indonesia lain.

Nowell (1936: 325-336) menulis bahwa setelah Kesultanan Malaka jatuh pada Portugis pada April 1511, pada September 1511 Alfonso de Albuquerque mengirim dua kapal dagang dengan nakhoda Antonio de Abreu dan Fransisco Serrao yang dipandu Ismail, seorang nakhoda Melayu Muslim. Setelah dua bulan pelayaran dua kapal dagang yang disebut ekspedisi Sequeira tersebut menemukan Pulau Banda yang kaya dengan rempah-rempah. Sebelum ditemukannya Maluku, disebut Warburg (1896: 365-366), bangsa Eropa mengenal Asia hanya Barroes saja, yang lokasinya berada di pantai Sumatera bagian Barat dengan wilayah utama penghasil kapur barus. Setelah Portugis dan Italia, Spanyol datang ke Maluku dipimpin oleh Ferdinand Magellan dan kapten Juan Sebastian del Cano. Kedatangan mereka ditentang Portugis berdasarkan Perjanjian Tordesillas 7 Juni 1494. Dengan Perjanjian Saragosa pada 10 Agustus 1519, Spanyol meninggalkan Maluku kemudian menyingkir ke Filippina dengan imbalan uang sebesar 350.000 *cruzados* (dukat emas) dari Portugis. Dibunuhnya Sultan Khoriun di Benteng Portugis Nosa Sendora Da Annuciada di Maluku, rakyat Ternate melakukan perlawanan yang dipimpin oleh Sultan Babullah. Perlawanan itu membuat Portugis terusir dari Maluku kemudian menyingkir ke wilayah yang kini masuk Timor Leste. Motif Belanda ke Maluku juga untuk menemukan rempah-rempah. Setelah Belanda – Johor – Aceh mengalahkan Portugis di Malaka pada Januari 1641, seluruh jaringan dagang Portugis di Nusantara – termasuk Maluku – jatuh ke tangan Belanda. Terdapat perbedaan motif agama di antara negara-negara Eropa ini. Menurut Bassett dan Basset (1964: 197-223), Portugis dan Spanyol menyebarkan agama Katolik di wilayah Maluku, hingga melebar ke Talaud dan Minahasa di Sulawesi Utara dibandingkan kepentingan dagang, sementara Inggris dan Belanda lebih mementingkan dagang dengan menggunakan kekuatan armada militer dengan memanfaatkan penyebaran agama Kristen.

Hanna (1983) menulis bahwa kolonialisme membuat runtuhnya kekuasaan tradisional, monopoli komoditi rempah-rempah membuat

gairah dagang lebih mirip seperti koloni dengan kerja paksa dan tanam paksa, dan proteksi yang berlebihan terhadap Kristenisasi membuat perkembangan Islam melemah. Pada saat yang sama, muncul konflik saudara antara Tidore dan Ternate sebagai penyangga utama Islam. Hanna dan Des Alwi (1990: 117-130) menyebut, pada 1599 hingga 1606 merupakan masa yang sangat menentukan dalam sejarah Ternate dan Tidore, atau Maluku Utara secar umum. Karena di dalam konflik kedua kesultanan ini melibatkan kekuatan negara luar sehingga Hanna dan Des Alwi (1990: 117-130) menyebutnya sebagai *Ternatean-Tidorean-Iberian-English-Dutch Confrontatoins*. Dalam strategi konfrontasi ini, Sultan Juhu dari Jailolo dan Sultan Alaudin dari Bacan - yang saat itu telah berumur 70 tahunan - memihak Tidore dan Portugis karena cemburu dengan pesatnya perkembangan Ternate. Pada saat Ternate memenangkan pertarungan dalam merebutkan geopolitik sebagai ruang hidup ini, daerah kekuasaannya lebih dari 70% wilayah Maluku Utara.

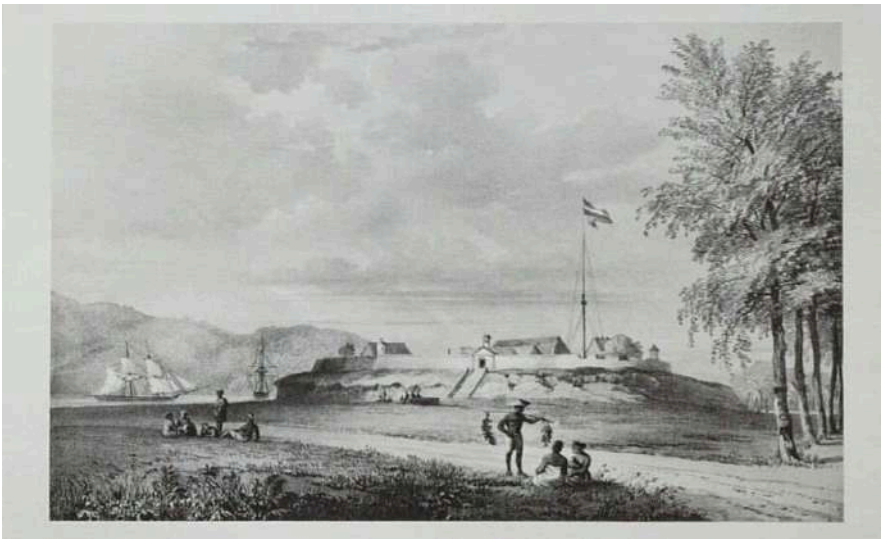
Terbukanya peluang penduduk Maluku memeluk agama Katolik dan Kristen, sebagaimana dijelaskan Jacobs (1971: 103), karena sekalipun masyarakat Tobelo berada di wilayah Kerajaan Ternate yang Islam dan telah terhubungkan dengan Kesultanan Moro, namun masih banyak penduduk yang menganut paham *alifuru*. Bagaimana bisa terjadi? Van Fraasen (1987) menjelaskan bahwa tipologi struktur sosial politik sejarah Halmahera Utara pada abad ke-16 dibagi menjadi masyarakat pesisir dan masyarakat pedalaman. Hingga abad ke-17 sebagian penduduk tinggal di kota-kota kerajaan, yang umumnya berdekatan dengan pesisir pantai. Sementara sebagian penduduk Tobelo dengan mata pencaharian membuka ladang untuk bercocok tanam berpindah-pindah umumnya tergabung di dalam komunitas-komunitas kecil di pedalaman sesuai dengan daya dukung ekologisnya. Sehingga Portugis dan Spanyol datang pada abad ke-16, mengisahkan terjadinya konversi *alifuru* keagama Katolik dan ke agama Kristen oleh penginjil Belanda yang tergabung di dalam *Utrechtsche Zendings Vereeniging* (UZV) di wilayah pedalaman ini. Kristenisasi di Tobelo sendiri di mulai pada 1866. Ahmad (2014: 83-111) menulis bahwa dengan munculnya pemeluk agama Katolik dan Kristen

ini membuat Tobelo menjadi salah satu suku di Halmahera Utara yang mayoritas penduduknya memeluk Kristen di tengah-tengah ruang hidup pemeluk Islam di Kesultanan Ternate sejak abad ke-17. Masuknya agama Kristen menandai perubahan gaya hidup terhadap perawatan rambut, busana dan kebersihan diri dan gigi pada masyarakat Maluku.

Watak Islam di Ternate, juga termasuk Pulau Saparua, disebut Handoko (2009: 1-22) bersifat sufistik. Banyak situs-situs tua di pulau ini yang menjadi bukti akan hal itu. Salah satu ciri sufisme dan tarekat, disebut Christomy (2008: 91-110) adalah jejaringnya yang bisa menghubungkannya dengan dunia internasional yang sangat luas. Tidak hanya itu, sufisme dan tarekat, menurut Bruinessen (1999), menghubungkan jaringan tradisi intelektual Indonesia ke Timur Tengah dengan pusat-pusat peradaban Islam yang lain. Lalu bagaimana Haji Abdul Gani Ningkeula di Saparua terhubung dengan sufisme dan tarekat naqshabandiyah? Penjelasannya barangkali begini. Pertama-tama, sebagai pulau kecil yang kini setingkat kecamatan, Saparua memiliki tempat istimewa dalam sejarah Indonesia di era kolonial. Belanda sangat protektif melindungi kepentingannya terhadap wilayah kepulauan ini, dilihat dari banyaknya benteng yang dibangun. Jika Portugis membangun benteng di Maluku Utara sebanyak 3 buah di Ternate dan satu buah di Pulau Sulawesi. Sebagai bagian dari sistem pertahanannya, pada abad ke-17 dan 18 Belanda membangun benteng di berbagai pulau strategis. Di samping mengambil alih benteng di Ternate, disebut Mansyur (2006: 47-63), Belanda berturut-turut membangun 7 buah di Pulau Ambon, 5 buah di Pulau Saparua, 4 buah di Pulau Banda, 3 buah di Pulau Haruku dan beberapa benteng yang tersebar di pulau lain.

Leirissa (1975) menulis, pada Mei 1817 meletus pemberontakan yang dipimpin putera-puteri yang lahir dari pulau kecil di Maluku Tengah ini. Mereka adalah Thomas Matulessi atau Pattimura, Christina Marthatiahahu, Anthoni Rebok, Thomas Patiwel, Lucas Latumahima, dan Said Perintah. Dalam pemberontakan ini umat Islam dan Kristen yang pada waktu itu membantu tentara Inggris, bahu membahu melawan kolonial Belanda dengan menyerang Benteng Duurstede di Sapa-

rua. Bagi pemerintah kolonial Belanda, terutama Residen Jan Rudolf van den Berg, pemberontakan yang menyerang benteng yang memainkan peran penting dalam mengontrol lalu lintas perdagangan di wilayah itu, sebagai penanda bahwa kebijakan opresif tidak lagi dapat diberlakukan di wilayah ini. Meski pemberontakan itu dapat dipadamkan, menurut Aritonang dan Steenbrink (2008: 383-418), Belanda tidak lagi terlalu antusias mengandalkan dengan kebutuhan rempah-rempah mereka dari Maluku. Apalagi pada saat itu, menurut Stapel (1930: 178-187), Saparua, Maluku dan Ambon tidak lagi dipertimbangkan sebagai wilayah yang menarik secara ekonomis karena terlalu beresiko secara keamanan.



Benteng Pulau Saparua. Sumber: @nederlands_indie

Berdasarkan riset Husein dan Mony (2019) menyebut bahwa corak Islam yang menyebar ke Maluku sejak awal bersifat sufistik, demikian juga dengan Ternate, dan Saparua sebagai salah satu wilayah kekuasaanya. Pada saat Belanda sepenuhnya mengontrol Maluku mulai abad ke-17, Islamisasi wilayah ini disebut Bartels (2003: 2-3) mengalami masa mawas diri kalau tidak disebut sebagai "stagnasi". Islam di Uli Hatuhaha

– sebuah desa federasi di Pulau Haruku pada Kepulauan Ambon-Leise – mengalami apa yang disebut dengan indigenosisasi. Sebagai sebuah *habitus*, Islam di Maluku pada era kolonial terputus dari koneksi dari dunia Islam yang lain itu mengalami metamorfosis sehingga benar-benar menjadi agama Islam etnik Ambon yang bercampur dengan adat. Menurut Manan (2014: 27–50), salah satu bukti kuatnya sufisme di Maluku Utara hinga kini berjalan apa yang disebut dengan tradisi *tagi jere*. Yakni ritual ziarah kubur sebagai tradisi masyarakat Kao di Halmahera Utara mengunjungi makam tokoh yang dianggap keramat, terutama Syaikh Mansyur. Tradisi ziarah ini menunjukkan salah satu ciri spesifik dari tradisi sufistik dalam Islam.

Disebutkan oleh Kembuan (2016b), Haji Abdul Gani Ningkeula kemungkinan kembali ke Pulau Saparua dari Makkah pada akhir abad ke-19. Sekembali dari Makkah ia menyebarkan Tarekat Naqshabandiyah di Pulau Saparua. Dari marganya, Ningkeula merupakan marga lokal dari Kulur, salah satu marga di Saparua. Tarekat memberinya jaringan dan akses untuk memperluas pengikut. Salah satu jaringan dan akses yang terbuka baginya dari Saparua ke dunia Muslim yang lebih luas. Dijelaskan oleh Kembuan (2016b), penyebab Haji Abdul Ghani Ningkeula diasingkan adalah adanya konflik antara Islamisasi yang dia lakukan dengan menggunakan jaringan Tarekat Naqshabandiyah pada zona wilayah yang telah ditetapkan sebagai pusat Kristenisasi, di samping Ambon dan Uliaser. Pada sat itu disebutkan, Bartels (2003: 2-3) menulis, di Pulau Saparua sendiri disebut lebih dari 350 orang *alifuru* yang telah dibaptis.

Pada bagian lain, Kembuan (2016b: 46) mengutip laporan pemerintah kolonial Belanda pada 1882 yang menyebutkan:

> "… salah satu dari mereka (Haji yang baru pulang dari Makkah) ialah bernama Abdul Gani Ningkeula menjadi pemimpin agama yang menyebarkan kebencian dan kefanatikan bagi populasi kecil orang Islam di Saparua. Oleh karenanya, seorang yang bernama Abdul Gani Niukeula (Ningkeula), sesuai dengan Pasal 47 dari Peraturan Pemerintah, diasingkan ke luar daerah (pada November 1882)".

Haji Abdul Gani Ningkeula tiba di Kampung Jawa Tondano sekitar awal tahun 1884. Cerita lisan di Kampung Jawa Tondano, menurut Kembuan (2016a; 2016b), bahwa ia tiba dengan didampingi oleh dua orang istrinya. Pertanyaan selanjutnya, apa yang dilakukan Haji Abdul Gani Ningkeula di Saparua, sehingga dikategorikan oleh pemerintah kolonial Belanda sebagai "pemimpin yang menyebarkan kebencian dan kefanatikan" pada populasi kecil umat Islam? Kuat dugaan, populasi kecil yang dimaksud dalam laporan Belanda adalah penganut Islam Sunni di Desa Amapatti. Dalam sejarah, populasi ini dianggap sebagai jejak umat Islam di wilayah ini. Sementara jejak Kristen di Pulau Saparua terlihat di Desa atau Siri sori Ullath, Amalatu dan Ouw yang di kemudian hari di bawah naungan sinode Gereja Protestan Maluku (GPM). Gereja-gereja ini merupakan kelanjutan dari bangunan gereja pertama yang didirikan pada 1694, gedung gereja kedua yang dibangun pada 1817.

Lalu dari mana Abdul Gani Ningkeula mendapatkan akses dan sekaligus jaringan Tarekat Naqshabandiyah? Salah satu informasi yang dapat kita pegangi dari hasil riset Pujiastuti, et, al., (2011), adalah ditemukannya manuskrip atau naskah tua yang berisi tentang tarekat Naqshabandiyah di Kerajaan Tanah Hitu, Maluku, di samping al-Qur'an, fiqih, falak dan primbon, khutbah, dan doa-doa. Kemungkinan lain, diduga kuat hal itu kemungkinannya adalah pengaruh yang datang dari Sulawesi Selatan, terutama Kerajaan Buton. Leirissa (2000: 619-633) menyebut bahwa pada abad ke-19 telah ada struktur sosial yang terbentuk di perkampungan Bugis-Makassar di kota-kota pelabuhan di Ambon dan Ternate. Hubungan Maluku dengan Sulawesi Selatan dekat karena salah satu puteri Kerajaan Iha, kerajaan Islam lokal di Saparua, menikah dengan Sultan Murhum Buton. Wilayah kekuasaanya meliputi Muna, Kepulauan Kabaena di sebelah barat Muna dan Poleang dan Rumbia di Tenggara Sulawesi. Sang sultan kemudian mengangkat kenepulu Bulu Sabandara atau Haji Abdul Ganiyu menjadi salah satu pejabat tinggi kerajaan. Dia adalah salah satu orang Buton yang naik haji. Pada awal abad ke-19, lembaga pendidikan khusus mendidik para sufi atau dikenal dengan *zawiyah* (Little, 1991: 91–106) yang dipimpin Haji Abdul Gani-

yu hanya merupakan salah satu dari empat *zawiyah* yang ada di Buton. Menurut Nanti, Sewang dan Muzakkir (2018: 538-561), bahwa pada masa pemerintahan Sultan Muhammad Idrus Kaimuddin hingga Sultan Muhammad Umar (1824/1851 – 1885/1906), di Buton terdapat empat buah *zawiyah*. Selain *zawiyah* Haji Abdul Ganiyu yang berada di Kanepulu Bula, juga terdapat *zawiyah* Sultan Muhammad Idrus Kaimuddin, *zawiyah* Muhammad Nuh yang ada di Kanepelu Bente dan juga *zawiyah* Sultan Muhammad Umar (1885-1906 M). Namun, informasi ini perlu penelitian lebih lanjut disebabkan meragukan sekurang-kurangnya karena dua hal. Pertama, sufisme Buton cenderung kepada ajaran martabat tujuh yang dibawa ke Nusantara oleh Syaikh Abd al-Ra'uf al-Sinkili yang dekat dengan tarekat Syattariyah, ketimbang tarekat Naqshabandiyah dan Qadiriyah. Kedua, menurut Schoorl (1985: 103-134), Haji Abdul Ganiyu merupakan pejabat tinggi kerajaan Buton yang salah satu tugasnya adalah mengikis apa yang dianggap sebagai unsur bid'ah dan singkretisme dalam ajaran agama. Salah satu bid'ah yang menggejala di Kesultanan Buton adalah merebaknya kepercayaan reinkarnasi, bahkan menimpa permaisuri dan para pejabat tinggi kerajaan lainnya. Dengan demikian, Abdul Gani Ningkeula membuat gusar pemerintah kolonial Belanda kemudian mengasingkannya masih membutuhkan penelusuran lebih lanjut.

Namun demikian, yang dapat ditekankan adalah, jika mengikuti kajian Johns (1961: 10-23) dan Bruinessen (1998: 192-219), sufisme memang sebagai salah satu kategori di dalam arus deras di dalam karya sejarah tentang Nusantara era perdagangan internasional era klasik yang antara lain disebut Abdullah (1985), Azra (2002), Woodward (2019: 148-187), dan Syahid (2019), sebagai Islam Nusantara atau Islam di dalam ranah budaya Nusantara. Menempatkan Islam dalam wajah sufisme di dalam wilayah dengan budaya pra-Islam yang telah hidup di dalamnya dan keharusan menghadapi modernitas, Wahyuni (2017: 69-88) mengajukan *refining* (penyulingan dan pengilangan) terhadap unsur-unsur yang baik di keduanya.

Jika benar, Abdul Gani Ningkeula merupakan bagian dari jaringan tarekat Naqshabandiyah di Saparua, kemungkinan tarekat itu dia peroleh saat pergi haji. Lalu melalui jaringan siapa? Jika Saparua dipengaruhi Gowa, Buton, dan Tallo di Sulawesi Selatan, maka jaringan Abdul Gani Ningkeula terhubung kepada Syaikh Yusuf al-Makassari Taj al-Khalwati (1626-1699), seorang ulama besar asal Makassar yang disebut Lubis (1996) yang mendapat gelar *Tuanta Salamaka ri Gowa*. Lalu, pertanyaannya kemudian, terhubung melalui jalur murid yang mana? Dari silsilah tarekat Naqshabandiyah dunia Melayu yang disampaikan Abdullah, kuat dugaan ia terhubung dengan Sayyid Muhammad Shalih (1246 H/1830 M – 1308 H/ 1890 M) bin 'Abd al-Rahman az-Zawawi, lalu kemudian baru terhubung dengan Syaikh Yusuf al-Makassari. Haris, Rahim dan Rahimin (2017: 39-62) menulis bahwa jaringan tarekat Naqshabandiyah Sayyid Muhammad Shalih al-Zawawi tersebar di seluruh dunia Melayu, di Kerajaan Riau-Lingga, Syaikh Ahmad Khatib Sambas (1802-1879) di Kalimantan Barat, Jawa Timur, bahkan menurut Abdullah (1421 H/2000 M: 58-69), sampai Pontianak pada abad ke-19.

Merujuk pada gambaran Wilson (2005: 69-91), Duncan (2005: 53-80), dan Amirrachman (2014: 561-578), lalu mengapa Abdul Gani Ningkeula, pemimpin tariqah Naqshabandiyah di Desa Kulur – salah satu dari tiga desa Muslim, dan 3 dari 13 desa di Pulau Saparua – dikategorikan sebagai tokoh radikal dan fanatik? Wilson menulis (2005: 69-91) menulis bahwa jauh sebelum pecah konflik Ambon 1999, di Pulau Saparua terdapat 3 desa Muslim dari 13 desa lainnya. 10 desa sisanya adalah mayoritas Kristen. Sebelum agama Kristen masuk ke Maluku, Saimima (2010: 1-3) menulis bahwa Islam telah menyebar di wilayah ini dibawa oleh dua orang ulama terkemuka: Syeikh Abdurrahman Assagaf Maulana serta Syaikh Zainal Abidin al-Idrus. Syeikh Abdurrahman Assagaf Maulana yang kemudian mendapat gelar *Baraba* lalu mendirikan Kerajaan Ama Iha. Dia juga memutuskan untuk menikah dengan adik raja Patti Kaihatu dari Negeri Oma, Haruku, yang bernama Nyai Mara Uta. Sementara Zainal Abidin al-Idrus kemudian memutuskan menikah

dengan Nyai Wasolo, puteri Paku Alam dari Kesunanan Solo. Kedua ulama tersebut di atas juga menyebarkan Islam hingga ke Buton dan Papua.

Namun konflik Ambon menjadi tragedi bagi tiga desa Muslim: Desa Siri Sori Islam, Desa Lha, dan Desa Kulur, hingga tersisa 1 desa Muslim saja: Kulur. Desa Siri Sori Islam yang berada di Pulau Saparua di mana penduduknya umumnya mendiami daerah pesisir dengan luas wilayah 646 hektar. Penduduk menggantungkan hidup dengan nelayan, petani, berkebun, dan berdagang. Nama Siri Sori Islam berdekatan dengan kata *Picolouhata* yang berarti berkumpul untuk mengatur, sehingga negeri ini dikenal dengan masyarakat yang sangat teratur lantaran menjunjung tinggi adat yang diwariskan para leluhur mereka. Bartels (1977: 27-231) menyebut bahwa meski telah memeluk agama Islam, kelekatan pada tradisi leluhur inilah yang mempengaruhi sistem kekerabatan dan kemasyarakatan di internal mereka dan dengan desa-desa tetangga yang memiliki hubungan *Pela/Gandong* dengan mereka. Yang dimaksud *Pela/Gandong* adalah sistem kekerabatan sistem kekerabatan yang mengikat bersama satu atau dua desa, bahkan acapkali dengan desa yang jauh atau bahkan dengan desa yang berada di pulau berbeda. Dengan peran kultur yang diletakkan pada *masohi* (kerjasama gotong royong), kearifan lokal yang didasarkan pada *ilouwe* (berkumpul) dan sistem kekerabatan *Pela/Gandong* yang tidak saja hidup dan selalu hadir (*living culture*) tetapi juga menghidupi dengan nilai (*living values*), maka Amirrachman (2007) menulis maka identitas politik dan kepemimpinan kepala sekolah, konflik dapat diredam.

Dengan gambaran demikian, tuduhan yang dialamatkan kepada Haji Abdul Gani Ningkeula itu merupakan tuduhan serius. Tidak saja dalam konteks sejarah jaringan sufi di Nusantara Timur yang memerlukan penelusuran lebih lanjut, tetapi juga untuk menguak sejauhmana akurasi tuduhan pemerintah kolonial Belanda yang kemudian berujung pada diasingkannya tokoh ini dari kampung halamannya. Jika benar kekeliruan Haji Abdul Gani Ningkeula di mana pemerintah kolonial Belanda disebabkan karena mengembangkan jaringan dakwah Islam melalui Tarekat Naqshabandiyah di pusat Kristenisasi, yang kemudian

menyulut ekskalasi konflik, maka menjadi benar asumsi bahwa Belanda tidak memiliki pengetahuan sebelumnya yang memadai dan miskin literasi tentang masalah ini. Tarekat Naqshabandiyah merupakan ordo sufi yang dikenal sebagai mainstream (*mu'tabar*) dalam tradisi pemikiran Islam. Jika ada pihak-pihak yang menyangkanya lain, atau mencurigainya sebagai ordo yang memiliki tendensi lain merupakan pertanda yang harus dikoreksi.

Stappel (1930: 178-187) menulis bahwa seluruh publikasi Maluku pada 1824 lebih didominasi oleh berbagai terbitan yang "membuat senang" pemerintah kolonial. Ketika kekuasaan pemerintah kolonial Belanda di Maluku pulih pada 1816, penduduk Maluku dilaporkan khawatir akan kembalinya praktik monopoli yang ketat oleh Belanda, yang mereka ingat di masa sebelumnya, di mana tindakan non-taktis dari Enggelhard dan van Middelkoop memicu pemberontakan Pattimura yang meletus pada Mei 1816 hingga 1817 di Saparua dan pemberontakan itu segera menjalar ke seluruh wilayah residen Ambon. Van Middelkoop memberi jalan bagi Jenderal De Koek untuk melihat dari dekat selama pemberontakan berlangsung, di mana van der Capellen memberi perhatian khusus agar sistem di Maluku berfungsi dengan baik guna menentramkan penduduk. Pada 1821 dilaporkan bahwa Komite Maluku yang terdiri dari H. J. Van DeGraaf dan G. F. Meylan melaporkan bahwa kondisi penduduk Maluku sudah sangat stabil di bawah sistem baru ini. Sistem itu menyarankan untuk menghapus monopoli, mengurangi dorongan penjajahan para petani oleh negara-negara Eropa untuk membudidayakan rempah-rempah di dalam bisnis perdagangan yang bebas. Sikap Komite Maluku didukung oleh Gubernur Maluku, P. Merkus setelah ia kembali dari inspeksi di seluruh wilayahnya pada 1823. Van der Cappellen memutuskan turun dengan menanyakan langsung kondisi lapangan di Maluku pada awal 1824. Meski menyinggung pemberontakan Saparua kemudian meluas hingga wilayah Ambon dan Maluku, secara umum artikel ini tidak menyinggung sama sekali aspek keagamaan, apalagi tokoh Abdul Gani Ningkeula. Meskipun benar Ningkeula merupakan nama salah satu marga di Saparua, namun demikian Leirissa

(1982/1983), Andaya (1991: 71-96), Putuhena (1995), Rumahuru (2010: 101-120), Topatimasang (2016), dan riset Husein dan Mony (2019) tidak menyebut sama sekali tokoh ini.

Jika pada 1873 kemudian Belanda menaklukkan Aceh, sesungguhnya itu merupakan bagian dari tujuan antara yang lebih besar agar dapat menaklukkan Ambon dan sekitarnya. Mengutip Arnold (2018), Touleka Zn (2011: 302) menulis bahwa banyak orang Maluku masuk Kristen sejak abad ke-15 disebabkan oleh alasan-alasan yang bersifat material dan temporal. Jika informasi ini benar, hal yang sama sebenarnya juga terjadi pada proses Islamisasi, baik yang berlangsung di wilayah maupun berlangsung daerah lain di seluruh Nusantara. Namun informasi penting dari Touleka Zn (2011: 303-310) adalah organisasi-organisasi Islam modern seperti Muhammadiyah telah membuka cabang di wilayah Ambon sejak 1932, terlibat gerakan Hizbul Wathan melawan penjajahan Jepang pada 1942, namun dengan harga yang mahal, di mana organisasi ini mengalami stagnasi demikian juga lembaga madrasah yang didirikannya. Sejak 1972, organisasi ini berkembang pesat. Di samping Muhammadiyah, organisasi yang berkembang di Ambon dan Maluku adalah Persatuan Islam, Persatuan Tarbiyah Islamiyah, al-Irsyad, al-Khairat, kemudian Nahdlatul Ulama. Dengan perkembangan di era modern seperti ini, Abdul Gani Ningkeula disebut ditangkap kemudian diasingkan ”hanya” disebabkan oleh gerakan sufi ordo Naqshabandiyah memerlukan studi lebih lanjut.

Journal of Indonesian Islam; ISSN1978-6301

Published by the Institute for the Study of Religion and Society (LSAS) and the Postgraduate Program (PPs), the State Institute for Islamic Studies (IAIN) Sunan Ampel Surabaya - Indonesia

THE HISTORY OF ISLAM

AND ITS DISSEMINATION IN AMBON-LEASE,

MALUKU

Hamzah Tualeka Zn

Journal of Indonesian Islam; ISSN1978-6301

Published by the Institute for the Study of Religion and Society (LSAS) and the Postgraduate Program (PPs), the State Institute for Islamic Studies (IAIN) Sunan Ampel Surabaya - Indonesia

THE HISTORY OF ISLAM
AND ITS DISSEMINATION IN AMBON-LEASE,
MALUKU
Hamzah Tualeka Zn

Islamophobia VS Anti-Kolonial

Setelah menghadirkan biografi para tokoh kesatria pejuang Muslim yang diasingkan di atas, muncul pertanyaan, apa sebenarnya variabel penting yang membuat kedua pihak terjebak pada konfrontasi, pemberontakan dan bahkan perang? Sepertinya faktor yang membuat kedua belah pihak selalu tidak ada jalan untuk bertemu pada titik temu damai antara kepentingan dagang pemerintah kolonial dengan kepentingan kaum pribumi dipicu oleh Islamophobia pemerintah kolonial Belanda yang dilawan dengan perasaan anti-kolonial di kalangan umat Islam. Kedua phobia itu kerap menjebak kedua belah pihak sama-sama memiliki dua perspektif yang saling bertolak belakang, dan sama-sama terbangun dua pemahaman yang berbeda di hampir semua hal. Pertentangan keduanya karena persepsi dan posisi pandangan berbeda. Gaya pemerintahan kolonial yang imperialis dan represif, kemudian direspon dengan sepadan oleh kalangan umat Islam itu juga dipengaruhi oleh persepsi dan posisi pendirian. Bukan melihat pada apa yang sebenarnya ada tetapi lebih pada bagaimana cara melihatnya. Cara hidup beragama orang Indonesia tidak sesederhana persepsi yang terbayang, meski ia sebuah identitas tunggal, namun variasinya sangat kompleks di mana masing-masing bergerak dinamis mencari alur jalannya sendiri-sendiri.

Pembahasan di dalam sub bab ini hendak menitikberatkan pada Islamophobia vs anti-kolonial telah berkembang menjadi kajian penting mengemuka di kalangan para sarjana. Arah bahasan ini tentu tidak dimaksudkan mengabaikan fakta bahwa banyak phobia yang lain kemudi-

an memicu ketegangan budaya yang merembet pada konfrontasi politik dan militer antara pemuka pribumi Nusantara dengan kolonoial Belanda. Fakta juga bahwa konfrontasi politik dan bahkan pemberontakan dan perang antara pemuka pribumi dengan pemerintah kolonial di era penjajahan, tidak saja berasal dari mereka yang beragama Islam, tetapi juga dari Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Konfrontasi, pemberontakan dan perang yang dilancarkan Islam demikian tersebar di Indonesia barat, mulai Aceh hingga Jawa. Pemberontakan oleh orang Kristen dan Katolik telah disinggung pada bab sebelumnya. Dapat ditambahkan di sini bahwa orang Hindu juga terlibat pada Perang Bali pertama pada 1841 dan 1843 dan melancarkan perang Bali kedua pada 1848 dan 1849. Kedua perang antara Kerajaan Buleleng dan Karang Asem dengan Belanda tersebut meletus akibat keduanya tidak sepaham tentang hak tawan karang Bali yang sudah menjadi bagian dari tradisi di Bali. Tradisi itu berbunyi bahwa kapal beserta isinya yang karam lalu terdampar di pesisir Bali maka otomatis merupakan hak milik raja setempat, sementara bagi Belanda tradisi itu bertentangan dengan hukum yang berlaku di dunia internasional. Belanda menolak tradisi itu karena akan sangat merugikan pelayaran dagangnya, setelah beberapa kali Kerajaan Buleleng dan Kerajaan Karang Asem menyita kapal-kapal Belanda yang karam dan terdampar di Pantai Prancah di sebelah barat Pulau Bali dan Pantai Sangsit di sebelah timur Pulau Bali.

Salah satu perspektif yang telah berkembang luas di kalangan sarjana Belanda dan kemudian dianut oleh banyak pihak sehingga mempengaruhi arah pemikiran dan penulisannya sebagaimana dikemukakan Jung (2010: 288-301) adalah bahwa ‘’Islam itu dianggap sebagai masalah”. Dianggap sebagai masalah karena jawaban dari pertanyaan apakah Islam itu kompatibel atau inkompatibel dengan modernitas jawaban yang muncul adalah yang kedua. Islam dianggap tidak kompetibel dengan modernitas, oleh karena itu, tidak bisa dijadikan sumber nilai bagi upaya untuk membangun peradaban modern di Nusantara. Dampak lanjutan dari pandangan itu adalah muncul pandangan lanjutan, yakni pandangan bahwa Islam lebih merupakan sebagai sumber masalah, bu-

kan solusi, yang dikemukakan oleh Jung kemudian dilembagakan melalui kebijakan kolonial Belanda di Nusantara. Pandangan ini sebenarnya tidak mengagetkan, watak kolonialisme selalu memupuk berbagai superioritas. Jika ditarik dalam diskursus yang lebih luas, di Nusantara ini, bukan hanya Islam yang dianggap tidak kompatibel dengan modernitas tetapi juga adat istiadat di berbagai daerah di Nusantara. Pada bab pertama telah disinggung sedikit bahwa tradisi Minahasa dianggap sebagai kurang mendorong orang Minahasa untuk giat bekerja, disiplin dan berbudaya – oleh karena itu dibutuhkan kehadiran Belanda sebagai wakil peradaban Eropa untuk melakukan modernisasi. Sebagian tokoh-tokoh Minahasa dan republik bahkan percaya dengan arah pandangan ini dengan menerima dengan hangat kehadiran Belanda lengkap dengan perspektif dan perangkat peradabannya. Kosmopolitanisme peradaban selalu harus bertemu antara perabadan pribumi dengan peradaban luar untuk memperkaya khazanah. Perspektif ini disebut sebagai arus utama pendekatan orientalisme yang tumbuh beriringan dengan, bahkan mendukung, kolonialisme.

Mempelajari kecenderungan umum perlakuan pemerintah kolonial Belanda terhadap kaum pribumi, dengan mengambil pelajaran dari paparan bab sebelumnya, dapat dipastikan bahwa kolonial Belanda menikmati superioritas peradaban, yang meliputi agama, lembaga pendidikan, budaya, *manners*, *lifes style*, juga kekuatan finansial, jaringan dagang dan armada militer dalam menghadapi siapapun dan dari kalangan manapun. Vandenbosch (1943) menganalisis secara luas pengaruh pemerintah kolonial Belanda terhadap peradaban Hindia Belanda yang meliputi pengenalan tata kelola dan administrasi pemerintahan, operasi militer, perdagangan, pertanian dan perkebunan, sistem pendidikan, kesehatan, gaya hidup, agama dan kehidupan intelektual. Penetrasi pengaruh Belanda sebagai respresentasi peradaban Barat ke wilayah Hindia Belanda secara umum berbeda-beda tingkat intensitas, frekwensi dan skalanya. Di samping Jawa, wilayah lain yang terpengaruh kuat oleh budaya Belanda adalah Minahasa dan Ambon.

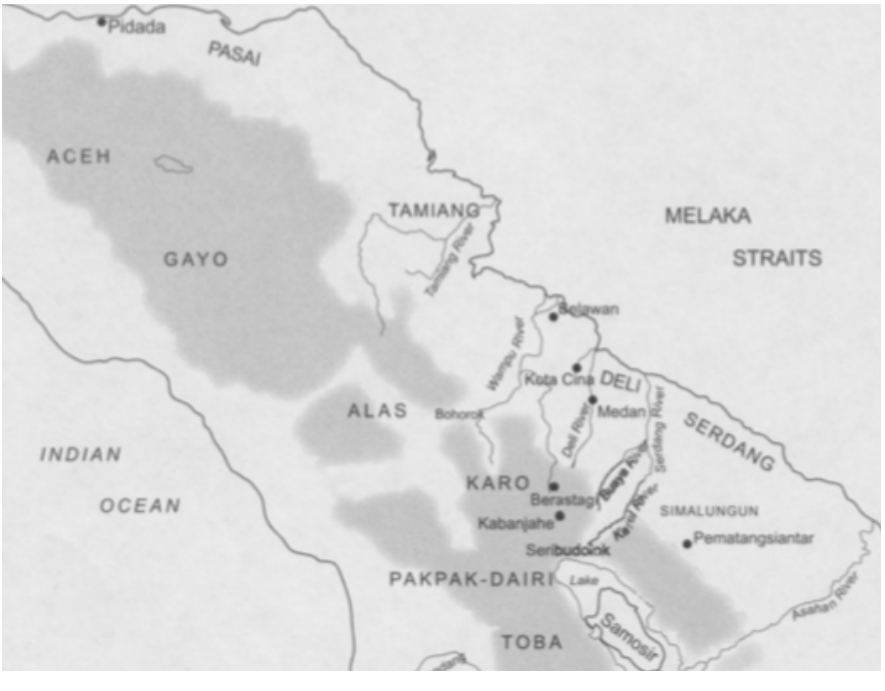
Dengan kombinasi saling pengaruh ini dan bahkan perasaan superioritas ini, pemerintah kolonial Belanda memperoleh keuntungan yang sangat besar dalam bentuk finansial dan keuntungan dagang. Akar pandangan ini, menurut Koningsveld (1989), dapat ditelusuri dari kaum intelektual kritis dari Leiden University yang disebut ''modernis Leiden" seperti Abraham Kuenen (16 September 1828 – 10 December 1891) seorang ahli teolog Protestan, Cornelis P. Tiele (16 Desember 1830-11 Januari 1902) ahli sejarah agama, Lodewijk Willem Ernst Rauwenhoff (27 Juli 1828 - January 26, 1889) ahli filsafat agama, dan Julius Wellhausen (17 Mei 1844 – 7 Januari 1818) yang menjadi guru Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) – yang menurut Fogg (2014: 51-73) dan karya Hurgronje (2007) sendiri – lebih sebagai ahli bahasa Arab ketimbang ahli tentang Aceh atau Jawi dan Herman Bavinck (13 Desember 1854 - 29 Juli 1921) ahli dogmatika. Snouck Hurgronje kemudian diangkat sebagai penasehat pemerintah kolonial Belanda seperti juga Karel Frederik Holle (9 Oktober 1829 - 3 Mei 1896) ahli literasi Sunda, L. W. C. van den Berg (19 Oktober 1845 – 2 March 1927) ahli Arab Hadrami. Sebagai penasehat kolonial Belanda di Nusantara, Snouck Hurgronje, menulis lebih dari 1400 makalah dan buku-buku yang menjadi referensi penting kebijakan kolonial Belanda tentang Islam di Nusantara masa kolonial dan para akademisi setelahnya.

Meskipun van Koningveld (2016) menyebut Snouck Hurgronje sebagai contoh salah satu intelektual Eropa yang melakukan konversi agama ke Islam hingga mengubah namanya menjadi ʿAbd al-Ghaffār, namun Jung (2010) berkesimpulan bahwa Snouck Hurgronje adalah seorang orientalis dan kolonialis saat dia bekerja sebagai penasehat kolonial Belanda. Benda (1958: 338-47) dan Laffan (2011) menulis bahwa pandangan dan pokok-pokok pikiran Snouck Hurgronye mempengaruhi bagaimana kebijakan pemerintah kolonial Belanda terhadap Islam di Nusantara. Saran dan pandangan Snouck Hurgronje dianggap berbahaya bukan saja terbukti salah tetapi akibatnya yang terbukti membahayakan. Kesalahan analisis dan prediksi itu kemudian mempengaruhi alam pikiran kolonial Belanda, kebijakan yang dikeluarkan dan perlakuan

mereka terhadap Nusantara. Pandangan Snouck Hurgronye belakangan dianggap kurang presisi, padahal dalam bekerja, tetapi memanfaatkan jasa para informan pribumi. Laffan (1999) menyebut peran Raden Abu Bakar Djajadiningrat, putera keempat Adipati Pandeglang, Natadiningrat, yang bertemu Snouck Hurgronye di Makkah. Di Makkah, Laffan (2011) juga menyebut Snouck Hurgronye dibantu seorang habib dari Yaman, Hadramaut, yang lahir di Aceh, Habib Abd al-Rahman al-Zahir, sebagai koneksi yang memperkenalkannya dengan dua orang sayyid dari keluarga terpandang di Kalimantan, yakni Sayyid Salim dan Sayyid Ja'far al-Qadri. Al-Gadri (1984) menulis bahwa di Makkah sesungguhnya Habib Abd al-Rahman al-Zahir sebagai orang yang diasingkan Belanda ke Jeddah karena dianggap terlibat perang Aceh dan menyerah pada 1878. Abd al-Rahman digambarkan sebagai seorang Muslim yang keras, yang mengikuti aturan syari'at Islam yang dianggapnya sesuai. Dia juga berpendapat bahwa Aceh seharusnya diatur oleh seorang Muslim, sekalipun di bawah pengawasan Belanda. Kesukesan Snouck Hurgronje menurut Koningsveld (2016) dan Rohmana (2018) lantaran dalam bekerja tokoh ini dibantu oleh cendekiawan, ulama', dan pujangga asal Garut yang sangat masyhur di Tanah Pasundan, Kyai Hasan Mustapha. Begitu lihai, halus dan canggihnya Snouck Hurgronye memainkan peran sebagai orientalis dan kolonialis dengan menyamar, sehingga Kyai Hasan Mustapha sangat percaya bahwa Snouck Hurgronye sebagai saudara seiman dengan nama Abdul Ghofur. Koningsveld (2016) lebih lanjut menulis sebagai ''kawan" Kyai Hasan Mustapa membantu Snouck Hurgronje dalam soal-soal urusan pribadi, seperti menikah dua kali dengan puteri Sunda. Pernikahan pertama adalah dengan Sangkana, salah seorang puteri Raden Haji Muhammad Taib, seorang Penghulu Besar Ciamis. Sedangkan pernikahan kedua dengan Siti Sadijah, salah seorang puteri Raden Haji Muhammad Su'eb, seorang pemuka yang menjadi Wakil Penghulu Bandung (Hisyam, 2001).

Kyai Hasan Mustapa juga berperan mengumpulkan naskah-naskah karya berbahasa Arab di Priangan – umumnya tentang Tarekat Syattariyah – kemudian mengirimkannya kepadanya, berkirim surat kepadanya

sebagai ''laporan" antara lain tentang bahaya Tarekat Syattariyah, dan memperkenalkan Snouck Hurgronje dengan jaringan para ulama Jawa melalui perjalanan dua kali setahun keliling Jawa antara 1889-1891. Selain nama di atas Azra (1995: 1-33) dan Vrolijk and van Leeuwen (2013) juga menyebut nama informan di Batavia, asal Yaman, Hadramaut, Sayyid Utsman bin Yahya bin Aqil al-Alawi, yang membantunya informasi berharga sehingga Belanda dalam memperluas jaringan kolonialnya di Jawa dan menghentikan Perang Aceh. Tidak ketinggalan, di Aceh, Snouck



Hurgronje (1996) juga dibantu antara lain oleh Teuku Muhammad Nurdin dan Jampuk dalam mengumpulkan bahan tulisan tentang Aceh, Tanah Gayo Lues dan Alas dalam rangka mencari cara menghentikan perlawanan rakyat Aceh. Disebut-sebut karena bantuan studi Hurgronje (1996), akhirnya wilayah Aceh satu demi satu jatuh, dan dua wilayah yang disebut terakhir ini merupakan benteng terakhir perlawanan Aceh terhadap penetrasi militer kolonial pada paruh dekade pertama abad

ke-20, yang berakhir tragis yang dikenal sebagai tragedi ''pembantaian Gayo" dengan korban jatuh sekitar 4.000 jiwa (Andaya, 2002: 386).

Kembali pada isu posisi Snouck Hurgronje sebagai penasehat intelektual Belanda, dalam kesimpulan artikel Jung (2010), salah satu pandangan Snouck Hurgronje yang terbukti salah adalah pendapatnya bahwa Islam di Indonesia akan tetap sebagai Islam ala Timur Tengah, dan tidak akan menjadi Islam Indonesia yang distingtif. Corak Islam yang disebut pertama memicu dan bahkan mengundang resistensi masyarakat karena terlalu kelihatan watak anti tradisi (Fulle: 2008: 46-53). Namun sesungguhnya, kritik dari artikel (Fulle: 2008: 46-53) ini sepenuhnya data tentang fenomena yang ada di Timur Tengah yang diletakkan di atas landas tumpu etnis, bukan di atas alam pikiran Melayu-Nusantara. Yang terjadi di kemudian hari, Syahid (2019) menulis terbukti bahwa corak Islam dalam ranah budaya Nusantara bersifat distingtif salah satunya melahirkan Islam Nusantara, Islam Berkemajuan, dll., membuatnya berbeda dengan ciri dan karakter Islam di ranah budaya yang berkembang di wilayah geografis yang lain. Islam di Indonesia menjaga ortodoksi namun tetap moderat, damai, demokratis, dan anti kekerasan. Pada era Orde Baru, negara melalui Menteri Agama RI, Tarmizi Taher (1998) sangat giat menjadi sponsor Islam sebagai *ummatan wasathan* sebagai basis kerukunan hubungan internal dan eksternal umat beragama dan antara umat beragama dengan pemerintah. Pada 2018-2019 Menteri Agama RI, Lukman Hakim Saifuddin, juga gencar melambungkan moderasi agama sebagai basis Islam untuk memasuki alam kemodernan Indonesia demi mengurangi porsi pandangan fanatisme, radikalisme dan ekstremisme. Namun, terlepas dari itu semua, siapapun yang tertarik mempromosikan demokrasi di dunia Muslim harus mencarikan titik temu yang memungkinkan dan tanpa mengorbankan nilai-nilai fundamental di antara keduanya, sebab Islam datang dari nilai-nilai religius sementara asal-usul demokrasi lahir dari paham sekular dan dogma positivistik abad ke-19. Islam sebagai agama, disebut Jung (2010), mungkin saja menjadi atau tidak menjadi masalah. Dalam sejarah panjang sejarahnya di seluruh dunia, norma-norma, nilai, praktek keagamaan

Islam, dan gerakan di dalam Islam mampu mendukung suasana politik apapun, hidup berkembang baik rezim yang mengembangkan nilai-nilai demokratis maupun otoritarianisme.

Perlakuan keras dan kebijakan yang relatif membatasi terhadap Islam di Indonesia pada masa kolonial lebih disebabkan oleh motif utamanya untuk mengamankan kepentingan dagangnya. Kepentingan ekonomi dan dagang pemerintah kolonial Belanda tentu saja diamankan dengan jalan monopoli, hal itu membuatnya harus membatasi kewenangan para penguasa lokal untuk melakukan transaksi secara mandiri kecuali dengan membayar pajak barang dan jasa kepada Belanda, juga terhadap ruang gerak para pedagang lokal Muslim untuk menjalin aliansi komersial dengan pedagang Muslim dari India, Gujarat, Persia dan Arab. Monopoli dan pembatasan itu di Indonesia tidak berhasil membuat perkembangan Islam terhambat lajunya, namun menurut Amanze (1998: 67-78), berbeda halnya dengan yang terjadi di Bostwana. Di bawah pemerintah kolonial Inggris, para pedagang India Muslim tidak bisa leluasa berdagang dan sebagai akibatnya perkembangan Islam mengalami kemandekan beberapa tahun. Saat Islam berhadapan dengan negara-negara kolonial Eropa di berbagai belahan dunia, disebut Weiss (2000: 53-93), seperti Jerman, Inggris, Perancis, Spanyol, Portugal, Belanda, dll., meskipun kesemuanya sama-sama menampilkan representasi penguasa kolonial pada umumnya, namun disebut Weiss (2005: 83-111) sesungguhnya bervariasi dampaknya, terutama koloni Jerman. Pada karya lain, Weiss (2001: 83-111; 2005: 73-95) juga melihat variasi gambaran kolonial Inggris, Perancis dan Jerman terhadap Islam dan Muslim di Afrika Barat. Namun demikian, negara-negara kolonial Eropa, disebut Motadel (2012: 831-856), umumnya tidak saja melakukan kontrol ekonomi dan perdagangan tetapi juga memberlakukan kebijakan yang dinilai tidak adil: mengakomodasi sebagian pihak dan melakukan kontrol terhadap institusi keagamaan yang lain. Kebijakan inilah yang memicu resistensi anti-imperialisme di kalangan pribumi Muslim di hampir semua negeri-negeri berpenduduk mayoritas pemeluk Muslim. Begitu kebijakan tidak adil itu ditinjau ulang, seperti kebijakan re-

evaluasi persepsi terhadap Islam oleh kolonial Inggris di bawah T. W. Arnold pada periode 1864-1930, memunculkan simpati luas di kalangan Muslim di India (Watt, 2002: 1-98).

Mulai pada 1870 hingga abad ke-20 memang disebut Claver (2014) sebagai tahun sulit bagi keuangan dan perdagangan Belanda di Jawa, sehingga harus melakukan berbagai adaptasi dan efisiensi, apalagi pada saat yang sama harus bersaing dengan pedagang Cina (Clever, 2014). Hingga pada periode itu, menurut Tagliacozzo (2000: 70-100), perlakuan kolonial Belanda terhadap Islam di Indonesia secara keseluruhan mirip dengan perlakuan Gubernur Jenderal Belanda di Batavia terhadap pulau-pulau di luar Jawa yang dalam pandangan mereka dianggap belum beradab dan tidak kompatibel dengan peradaban modern. Persepsi Batavia terhadap pulau-pulau luar Jawa juga mirip dengan pandangannya terhadap Islam yang dianggap sebagai kekuatan agama yang anti modernitas penuh dengan stigma, prasangka dan stereotip yang bias. Terhadap pulau-pulau di luar Jawa, Batavia memandang tidak ada nilai-nilai budaya yang reliabel dan kompatibel dengan modernitas, kecuali dianggap sebagai sumber suplai barang dagangan dan jasa. Oleh karena itu, kolonial Belanda di Indonesia relatif kurang memandang setara terhadap penguasa-penguasa lokal pada saat mengikat perjanjian, hanya demi mengeksploitasi komoditas hasil bumi, tambang dan mineral, dan bahkan memanfaatkan ”jasa” orang-orang pribumi sebagai serdadu bayaran untuk membantu tentara Belanda memerangi kaum pribumi lain, seperti Perang Paderi, Perang Jawa, Perang Bali, dll. Dalam menjalankan perannya itu, Tajib (1995) mengungkap, kolonial Belanda juga menggunakan segala sumber daya yang tersedia di daerah itu, misalnya, tidak segan-segan meminta bantuan misionaris Kristen dan Katolik untuk membendung pengaruh Islam. Untuk membendung pengaruh Islam di Kesultanan Bima yang terkonsentrasi di kawasan pantai utara, misalnya, Steenbrink (2013: 104-128) menyebut Belanda meminta seorang misionaris terdidik Katolik, Simon Buis, untuk membantu Raja Manggarai, Alexander Baroek, membangun sekolah di kawasan pegunungan. Kepada Raja Baroek, pemerintah kolonial menyebut bahwa sekolah itu

sebagai cara yang strategis untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat Flores sendiri, sambil menyembunyikan maksud sebenarnya untuk menangkal pengaruh Islam Bima. Dengan strategi Belanda itu, strategi Sultan Bima disebut Chambert-Loir, dkk. (2010) dengan menggunakan iman sebagai motif utama diplomasi untuk ekspansi Islam akhirnya terhenti hingga menjangkau wilayah Manggarai, Flores Barat saja, sementara Flores ke timur menjadi mayoritas Katolik hingga kini. Padahal Steenbrink (2013: 104-128) menulis, hingga pada 1900 ketiga wilayah di atas merupakan wilayah pengaruh Islam oleh Sultan Bima. Chambert-Loir, dkk. (2010) lebih lanjut menulis bahwa upaya kompeni Belanda menangkal Islamisasi di Timur ini melengkapi kekuasaan ekonomi, politik dan militer yang telah dimilikinya berdasarkan perjanjian dengan Bima pada 1769. Bima tidak berhasil menguasai Manggarai disebabkan antara lain aliansi dengan Makassar terputus karena sengketa atas wilayah ini.

Strategi yang sama digunakan Belanda di Sumatera Utara. Andaya (2002: 367-409) menulis bahwa jalur perdagangan trans-Sumatera oleh pedagang Arab, India, dan Eropa membantu Batak membentuk itentitas etnisnya sekaligus membuka diri terhadap peradaban baru yang mengikis praktek kanibalisme sebagimana kasus yang menimpa Marcopolo sebagai mekanisme untuk mencegah panetrasi orang luar masuk ke wilayah mereka. Kolonialisme membawa pengaruh luar lebih lanjut ke dalam peradaban Batak. Diskusi selanjutnya menjadi marak, seperti misalnya, Aritonang (2000) menulis bahwa guna membendung pengaruh Kesultanan Aceh, Melayu dan Minangkabau di pesisir pantai barat-utara-timur Sumatera, Belanda mengutus misionaris Jerman melakukan Kristenisasi di pedalaman Sipirok dan Mandailing pada 1860-an, yang disebut Purba (2005: 207-233), dengan penuh konflik dan rekonsiliasi dan dalam melakukan kolonisasi disebut Rodgers (2002: 479-512), terus melakukan kompromi dan kontestasi.

Namun Schumutzer (1977) juga menulis bahwa murid-murid para ”modernis Leiden” seperti Snouck Hurgronje turut andil bagi lahirnya kebijakan politik etis Belanda di Nusantara. Dampak bagi kebijakan ini adalah dibukanya kesempatan bagi kaum pribumi kebanyakan, bukan

hanya bagi struktur masyarakat elit yang terdiri dari etnis Cina, Arab dan pribumi Priyayi seperti praktik selama ini, untuk menikmati bangku sekolah. Schumutzer menyebut kebijakan politik etis ini sebagai strategi untuk mengatasi kritik dan tekanan internasional karena Belanda selama berabad-abad terlalu menekankan pada kemakmuran ekonomi kolonial Belanda sendiri, dengan meningkatkan kemakmuran bangsa Indonesia dan ekonomi lokal. Kebijakan ini menjadi pintu masuk sekaligus momentum bagi pencarian identitas bangsa Indonesia oleh kalangan terpelajar sekular, Muslim, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dll. Oleh van Niel (1984) disebut bahwa kebijakan kolonial ini di kemudian hari juga menyumbang bagi terbentuknya kaum elit modern di Indonesia.

Jika sebelum diberlakukannya politik etis pada 17 September 1901 oleh pemerintah kolonial Belanda hampir dipastikan tidak mengubah kebijakannya menjadi pro-Islam dan atau pro-pribumi, lalu apakah dengan politik etis kebijakan Belanda dianggap relatif memahami Islam? Tentu saja tidak. Sekalipun di beberapa wilayah Asia Tenggara, terdapat konflik dan pemberontakan bersenjata sebagaimana di Thailand selatan dan Philipina selatan, namun Islam di kedua wilayah itu disebut Houben (2003: 149-170), harus dipahami sebagai watak revivalisme Islam yang meletus melalui konflik etno-religius yang kemudian dengan gegabah kemudian sebagai ekstremisme dan terorisme.

Di kalangan akademisi Belanda sendiri, Locher-Scholten (1994: 91-111) menulis bahwa ekspansi Belanda di Nusantara pada era yang disebut imperialisme baru yang berlangsung antara 1880 hingga 1914 tidak menyurutkan perdebatan hangat tentang apa pembenaran bagi Belanda sendiri untuk melakukan praktik imperialisme terhadap negara di luar teritorialnya. Tidak terhindarkan Limblad (1989: 1-24) menyebut bahwa kolonialisme yang telah berlangsung berabad-abad itu dilatari oleh motif ekonomi.

Houben (1994b) menyebut sejak 1900 pemerintahan kolonial Belanda menjadi seperti sedang berdansa di antara dua pilihan yang saling berseberangan: antara mengejar profit secara ekonomi sebagaimana

maksud awal mereka melakukan kolonisasi atau menjalankan politik etik yang dengan nilai instrinsik di dalamnya pemerintah kolonial dipaksa untuk memberdayakan kaum pribumi untuk kesejahteraan mereka melalui pendidikan. Pilihan pertama menjadi krusial karena niat awal Belanda melakukan kolonisasi karena pertimbangan konteks geopolitik Eropa Barat pertama-tama melawan Spanyol dan belakangan Inggris. Sementara pilihan terakhir ini tidak bisa dihindari, karena segera setelah memberlakukan politik etik di Nusantara, Belanda sulit menduduk-kan diri dalam posisi yang dapat dibenarkan sebagai penjajah, meskipun sejak saat itu, negara ini harus merubah citranya sebagai imperialisme baru. Citra diri yang ditonjolkan sebagai bangsa cinta damai, netral, dan anti kekerasan tetap tidak membenarkan Belanda untuk menjadi imperialis. Lalu, alasan yang terakhir dikemukakan adalah Belanda bertahan menjadi imperialis demi menjaga agar pendidikan menuju kemakmuran yang dicanangkan berjalan sebagaimana mestinya.

Di luar substansi yang menjadi perdebatan itu, apa yang terus berlangsung di kalangan pribumi Muslim di Nusantara adalah mereka merasa disisihkan di rumahnya sendiri. Ia berusaha mencari cara menentang secara keras terhadap kolonialisme Belanda dan bangsa Eropa lainnya yang didudukkan di atas suasana batin Islamophobia itu. Bahkan perlawanan umat Islam dalam bentuk organisasi keislaman juga muncul di Amsterdam Belanda, Berlin Jerman, Paris, dll., untuk melakukan apa yang disebut Agai, Ryad dan Sajid (2016) sebagai *interwar*. Di nusantara sendiri munculnya kontak-kontak bersenjata secara sporadis dengan Belanda namun penuh dengan konflik yang intens seakan-seakan antara umat Islam dengan kolonial Belanda berhadap-hadapan yang digambarkan Steenbrink (1995) sebagai ''laksana kawan dalam pertikaian". Suasana batin umat Islam di era kolonial yang demikian melahirkan apa yang disebut Parohit (2011: 709-733) sebagai disonansi kognitif di kalangan umat Islam. Pemerintah kolonial pada perkembangannya tidak saja membuat perasaan tidak nyaman di kalangan sekuler, umat Islam juga umat agama lain, akibat dari sikap, buah pemikiran, serta tingkah polah perilaku yang saling bertentangan antara apakah mengikut dan patuh

terhadap kolonial atau mengikuti ajaran agamanya dan panggilan nasionalisme akhirnya memotivasi mereka untuk mengambil langkah-langkah yang dianggap mungkin demi mengurangi ketidaknyamanan tersebut dengan agresi atau regresi. Agresi berarti sabotase, pemberontakan, perang, dll., sementara regresi melakukan strategi nonkooperatif dengan menyingkir jauh dari pusat-pusat kota dengan mendirikan pusat-pusat pendidikan Islam, seperti pesantren.

Pada perkembangannya kebijakan kolonial yang Islamophobia bertemu dengan gerakan anti-kolonial dan kebangkitan nasionalisme bangsa Indonesia yang motor terbesarnya adalah umat Islam dan sumber moral terkuatnya adalah nilai-nilai ajaran Islam. Lihat saja, produksi para ulama di Nusantara, antara lain, disebut Wolf (1993) melalui perjalanan haji kemudian mukim beberapa lama di Makkah yang juga disebut *riḥlah mubârakah* (perjalanan mencari berkah). Jaringan inilah yang lalu membangkitkan apa yang dikemukakan Majid (2008), Laffan (2011) dan Zulkifli (2018) sebagai munculnya kebangsaan Islam (*Islamic nationhood*) oleh para ulama juga menjadi perhatian serius kolonial. Beberapa ordonansi haji yang dikeluarkan pemerintah kolonial demi untuk mengatur dengan maksud agar tertib sekaligus mengawasi gelagat dan gerak-gerik pemikiran mereka. Pada dekade kedua dan ketiga abad ke-20, karena naik haji justru menghidupkan jejaring para haji seluruh dunia dan menyuburkan ide pan Islamisme di tengah-tengah pemerintah kolonial sedang bangkit dari suasana sulit pada periode perang dengan semua kekuatan, maka Alexanderson (2014) menyebutnya sebagai ”urusan gelap negara”. Pemerintah kolonial Belanda dapat saja menghentikan perjalanan ibadah haji yang difasilitasi konglomerat transportasi laut Kongsi Tiga, namun hal itu tidak dilakukannya karena doktrin negara tidak mencampuri urusan agama sebagai hal privat warganegaranya. Di samping itu, ada kepentingan ekonomi di dalam konteks geopolitik yang berkembang. Low (2008) menulis bahwa sejak pertengahan abad ke-19 hingga awal abad ke-20, di tengah-tengah persaingan antar negara imperialis Eropa, imperium Inggris yang menguasai di anak benua India yang sedang tumbuh pesat menunjukkan supremasi maritim-

nya lautan Hindia, dalam rangka mengalahkan para pesaingnya Inggris secara agresif memperluas kepentingan komersialnya hingga Tenggara Semenanjung Arabia, Laut Merah, dan Teluk Aden. Praktis para jemaah haji memperoleh keuntungan dari persaingan para imperium maritim negara-negara Eropa ini, apalagi hingga dibukanya Terusan Suez pada 1869.

Para ahli seperti Zaman (2002) dan Kaptein (2020) menulis bahwa dengan berkumpulnya ulama dari seluruh dunia, betapapun Makkah-Madinah tidak terhindarkan menjadi sumber bagi terbentuknya kesadaran di kalangan ulama bahwa Melayu-Nusantara dapat dibangun menjadi sebuah entitas religio-politik yang mandiri, sebagaimana juga terbentuk di India di masa kolonial. Jaringan yang terjalin antara para ulama dari Timur Tengah dengan Kepulauan Malayu-Nusantara pada abad ke-17 hingga ke-18, disebut Azra (1998a), telah membuat para ulama di seluruh Kepulauan Nusantara terbuka dengan dunia luar secara intelektual yang kemudian menumbuhkan gagasan-gagasan modernisme di kawasan Melayu Nusantara, yang karena jalur pelayaran laut tidak terhindarkan imbasnya jaringan itu hingga ke Singapore, Malaysia, Thailand Selatan dan Philippina Selatan (Fathurahman, Midori, and Riwarung (eds.), 2019). Proto-nasionalisme Indonesia dapat dilacak hingga pada jaringan ini. Studi Azra (1998a) yang sangat ekstensif mengelaborasi kitab-kitab berbahasa Arab kemudian ditambahkan oleh Martin Van Bruinessen (1999) yang menyebut kitab-kitab kuning yang dijadikan sebagai bahan pelajaran di dalam silabus di pesantren-pesantren di Jawa dan Kepulauan Nusantara berisi tentang berbagai macam ilmu keagamaan. Ia tidak saja hanya dianggap sebagai referensi keagamaan namun diskursus yang intensif di dalamnya mengandung transmisi intelektual dan jaringan tarekat yang kuat dan kokoh dengan Timur Tengah.

Fase ini kita sampai pada diskusi tentang perspektif lain yang berkembang sebagai lawan dari kolonialisme yang kini disebut pos-kolonialisme. Pendekatan pos-kolonialisme mengambil jalan yang berbeda dengan oksidentalisme yang merupakan anti-tesis dari pendekatan orientalisme. Perspektif ini menganggap bahwa sikap dan kebijakan

kolonial Belanda di Indonesia dipengaruhi oleh Islamophobia, menyuguhkan pendekatan baru yang lebih kosmopolit dan inklusif. Pos-kolonialisme sebagai gagasan awalnya disebut Gilmartin dan Berg (2007: 120-124) tumbuh di wilayah geografis Anglo-Amerika pad aumumnya dan Inggris pada khususnya. Melalui Said (1979; 1994), kita tidak saja paham tentang isi cara pikir orientalisme tetapi juga sebuah pendekatan yang digunakan membantu menjelaskan hubungan antara geografi dengan proyek-proyek yang dikerjakan oleh pemerintah kolonial, bayangan imajiner yang muncul, metafor yang digunakan, dan ketertarikannya pada obyek-obyek geografi material – seperti permukaan bumi (geosfer), lapisan udara (atmosfer), lapisan batuan dan tanah (litosfer dan pedosfer), bentangan perairan (hidrosfer), dunia flora dan fauna (biosfer) serta keadaan manusia (antroposfer) di daerah koloni. Pandangan Said (1979; 1994) membantu mencairkan apa yang disebut Driver (2000) sebagai geografi kaum fundamentalis militan.

Bersamaan dengan munculnya pemahaman dari Said (1994) kemudian muncul globalisme yang juga dengan sponsor negara-negara maju – yang hingga paruh pertama abad ke-20 menjadi imperialis. Krishna (2009) menulis bahwa resistensi muncul kepada globalisme karena watak hegemoninya seakan ini mengulang kembali memori negara-negara ketiga yang masih belum sembuh dari trauma penjajahan. Muncul juga apa yang disebut Esty (1999: 22-59), sebagai *excremental post-colonialism* karena umumnya berisi *satire* di dunia sastra untuk tujuan politik. Meskipun kajian poskolonialisme telah dimulai pada awal paruh kedua abad ke-20, namun diskusi intensif tentangnya baru dimulai pada 1990an. Di antara berbagai definisi tentang pos-kolonial yang ada, berdasarkan sifat dan wataknya, Kumar (2011: 653-672; 2015) menghadirkan dua pilihan baik bagaimana mendudukkan isu poskolonisme itu antara interdisipliner atau interdiskursif. Pada akhirnya, pilihan poskolonialisme sebagai interdiskursif akan lebih membebaskan dibandingkan sebagai interdisipliner. Dengan pertimbangan bahwa interdisipliner dapat dibayangkan sebagai sebuah jembatan saling silang antar disiplin ilmu yang jika tanpa disertai diskursif disiplin ilmu itu akan menjadi fosil. Pilihan in-

terdiskursif, alam pikiran barat dan timur dapat terhubung dalam kesetaraan dan pemahaman. Bekerja berlandaskan transkultural humanities, dan terhindar dari proses fosilisasi disiplin ilmu. Dalam bekerja ia menyandingkan kata, istilah, data, ide, manusia, budaya, dan semua sumber yang tersedia. Gagasan yang semula berserakan, kini dipersatukan di dalam kebenaran yang menyelaraskan. Semua itu demi memenuhi apa yang disebut Kumar (2011: 653-672; 2015) dorongan menuju penguasaan budaya intelektual tingkat tinggi. Interdiskursif tidak mengikuti gaya diskursus dan *counter-discourse* yang cenderung mengandalkan pertarungan wacana secara elitis. Pada saat Kumar (2011: 653-672; 2015) meletakkan isu poskolonialisme sebagai diskursif ini di kawasan Asia Selatan, semua aspirasi, gerakan, ide dan pemikiran kaum pribumi yang muncul di kawasan ini direduksi sedemikian rupa sehingga dibaca oleh pihak Barat tidak lebih dari sebagai sebuah kepentingan yang harus diuji terlebih dahulu melalui kontestasi, ditolak jika merugikan, atau diterima dengan terpaksa jika memang tidak tersedia jalan lain yang lebih menguntungkan dari itu.

Biccum (2010) menulis bahwa legasi kekuasan kolonial hanya pada tindakannya sebagai *marketing* pembangunan di Indonesia era agraris. Menurut Amin-Khan (2009: 813-828), gaya, sikap dan perlakuan mengikutinya justru tambah membangkitkan militansi Islam yang kemudian tidak saja memicu lahirnya konfrontasi politik dan fisik di berbagai belahan Nusantara, juga di dunia. Tidak berjalannya interdiskursif, baik dalam model normatif maupun historis, cenderung mengarahkan aspirasi, ide dan pemikiran pada gerakan yang saling bersimpang jalan. Tanpa mediasi interdiskursif, orientalisme tetap berada dijalurnya sendiri, tindakan sabotase, pemberontakan, dan terorisme mendapatkan pembenaran, dan atau mengucilkan diri dengan berlindung di dalam payung indigeneusisasi pun memperoleh argumen. Alih-alih menempatkan tanah jajahan sebagai mitra sejajar, yang justru berlangsung adalah apa yang disebut Chakrabarty (2000: 15) sebagai mempropinsikan tanah jajahan sebagai bagian dari Eropa. Nilai-nilai luhur yang dihadirkan melalui poskolonialisme model normatif ataupun historis adalah ”kebe-

basan", kemanusiaan, rasionalitas dan demokrasi dalam kesetaraan dan keberimbangan. Fish (2002: 4-37) menyebut Islam sebagai agama memiliki daya tahan pada situasi apapun, termasuk di bawah di berbagai rezim otoritarianisme. Islam dan umat Islam memiliki berbagai sumber daya yang dibutuhkan dalam situasi apapun untuk melakukan apapun. Suasana psikologis yang diliputi perasan tidak nyaman dan tidak dihargai secara setara, malah justru disuguhi informasi yang manipulatif, baik umat Islam dan atau umat agama apapun dapat tergerak menuju de-individuasi. Menurut Greedharry (2008), ia cenderung nekad, kehilangan akal sehat dan tanpa melalui berbagai pertimbangan yang matang mudah dikonsolidasi dan dimobilisasi demi untuk menunjukkan identitas diri.

Battiste (ed), (2000) menulis bahwa dosa terbesar kolonialisme Belanda di Indonesia tidak saja karena mengeksploitasi sumber daya alam sedemikian rupa tetapi juga mengeksploitasi tenaga kerja manusia di tanah jajahan dengan paksaan. Tetapi juga - ini berlangsung pasca penerapan politik etis pun - secara intelektual ia menjajah dengan menggunakan rezim alam pikiran Barat dengan fantasi ingin memakmurkan penduduk pribumi di Timur. Dibimbing oleh motif menguasai dan memenangkan pertarungan, karya-karya intelektual berupa manuskrip yang sangat kaya di Nusantara dikumpulkan, dipelajari dan dianalisis justru menjauhkan pemerintah kolonial dari maksud untuk memahami, karena sejak awal didorong oleh motif untuk digunakan sebagai informasi berharga untuk mencari cara menggebuk dan menaklukkan. Seperti salah langkah dengan tidak benar-benar secara tulus memahami karya itu untuk mendengarkan suara hati dan visi penduduk pribumi (Battiste, ed., 2000). Terlebih lagi kolonial menampilkan diri menggunakan cara pandang yang menyeragamkan perlakuan disemua *locus* dan *habitus*, memecah belah dengan menggunakan agama, ras dan suku, mengeruk keuntungan ekonomi dan perdagangan, tanpa mau susah payah menanamkan semangat interlokus (Said, 1989: 205-225) dan bukan malah melokalisir kultur (Bhaba, 1994: 37, 146-147). Sampai di sini, kita sampai pada perenungan, bahwa dengan dua perspektif yang menghasilkan

dua pemahaman itu, menjadi wajar mengemuka pendapat bahwa para tokoh-tokoh di atas menjadi korban Islamophobia pemerintah kolonial Belanda di Nusantara. Sekurang-kurangnya mereka menjadi korban orientalisme dan kolonialisme yang didengung-dengungkan kompatibel dengan demokrasi modern. Jika legasi kolonialisme adalah menyebarkan modernitas, tulis Sadowski (1993: 14-21), mengapa demokrasi tidak tumbuh di zaman kolonial dan tidak dari negara-negara Eropa, tetapi lahir di era modern Indonesia dan dipelajari dari Amerika Serikat.

Umat Islam merespon kolonialisme secara beragam, mulai dari skala akomodatif-partisipatif hingga konfrontatif dapat dipahami sebagai pilihan viabel mengingat berbagai situasi yang melingkupinya. Pada mereka yang memilih jalan konfrontatif, maka diksi-diksi seperti "jihad", "Belanda kafir", mendirikan "negara Islam", "*Islam kâffah*", dll., dijadikan jargon perlawanan melengkapi tindakan sabotase, pemberontakan, dan bahkan perang. Pada fase-fase awal Islam Indonesia memiliki tanta-tanda terjangkiti oleh skizofrenia politik, bahkan mungkin hingga kini, hal itu karena ia akibat mengalami gangguan mental yang berlangsung dalam waktu sepanjang era kolonial. Oleh karena itu, Masyumi dan bahkan hingga kini, sebagian umat Islam masih tetap menderita halusinasi, delusi, dan kekacauan berpikir dengan bermimpi mendirikan Negara Islam (Madinier, 2015: 285-347), alih-alih melakukan Islamisasi Negara.

Isu penting untuk mengakhiri tulisan bab ini penting dihadirkan fenomena arus balik gelombang migrasi ke negara-negara Eropa pada abad ke-21. Bosma (2012: 193-212) menulis bahwa pada paruh pertama abad ke-20 hampir negara-negara dunia ketiga yang Muslim itu merdeka. Mulai 1945 hingga 2005 sejarah masuk pada fase dekolonisasi, untuk menandai gelombang migrasi besar-besaran dari negara yang dulu menjajah ke negara-negara penjajah. Hingga pada dekade abad ke-21, jumlah imigran Muslim ini mencapai angka 6-8% dari seluruh penduduk di Portugal, Belanda, Perancis dan Inggris. Khusus di Belanda gelombang migran itu datang dari Suraname dan Maluku, Indonesia. Mereka tidak hanya membawa serta agamanya, tetapi seluruh perangkat kebudayaannya. Kehadiran mereka memunculkan diskusi hangat

tentang isu kewarganegaraan, pernikahan antar agama, dan identitas kebangsaannya. Berbagai festival kebudayaan kerap ditampilkan di Belanda. Relasi timur dan barat terjalin, dan bagi negara-negara Eropa itu, fenomena ini seperti sebuah sejarah terulang kembali, pertemuan antara migrasi pasca-kolonial dengan Belanda sebagai negara kolonialis yang menemukan kembali para budak dari tanah jajahannya. Yang menjadi pertanyaan Bosma (2012: 193-212) kemudian adalah mengapa pada era dekolonisasi ini tidak ada perdebatan tentang isu pos-kolonialisme di Amsterdam?

Mengapa? Karena menurut Dhilon (1999: 119) bahwa pos-kolonialisme disusupi oleh kepentingan negara-negara Barat dengan meminjam kacamata pandang orang Timur sendiri. Jawaban Dhillon (1999) barangkali bisa membantu: ”postcolonial studies ia part and parcel of the ’cultural production of the intellectual institution of the very Western-liberal-democratic states’ yang kemudian disuguhkan sebagai pandangan global untuk mencari berbagai jawaban tentang dunia ketiga menurut dunia ketiga sendiri. Oleh Jazeel (2012: 4-11) pendekatan poskolonialisme masih dibayang-bayangi oleh orientalisme dan imaginasi geografis kolonial atas wilayah koloni yang secara historis bukan merupakan wilayah toritorinya. Mengikuti Dhilon (2019) dan Jazeel (2012: 4-11), mengingat sejatinya kajian poskolonialisme sejatinya bagian dan parcel dari produksi kultural dari lembaga-lembaga intelektual yang di negara-negara yang sangat Barat-demokratis, mungkinkah akan muncul jawaban dari alam pikiran dunia dengan mengikuti gaya pikir dunia Barat-Liberal-Demokratis?

Bab III

Sulawesi Utara Dalam Konteks: Bolaang Mongondow, Minahasa, dan Sangihe-Talaud

VOC dan Belanda di Sulawesi Utara

Jika disebut kata Minahasa, maka istilah itu diderivasi dari bentukan dua kata: yakni ”mina” yang berarti “menjadi” dan “esa” yang berarti “satu”. Minahasa berarti “menjadi satu”. Menurut Henley (1993: 91) dan Leirissa (1997: 21) kata Minahasa itu berarti menjadi satunya delapan sub etnik yang terdiri dari Tonsea, lalu Tombulu, Tondano, Totemboan, Tonsawang, Ratahan, Ponosakan, serta Bantik. Istilah Minahasa itu sendiri mulai digunakan secara resmi sebagai sebuah entitas etnis, kultural dan politik pada 1789 dalam dokumen pemerintah kolonial Belanda. Namun dewasa ini, terutama setelah Indonesia merdeka, terlebih pada era otonomi daerah, wilayah Minahasa terbagi-bagi menjadi tujuh wilayah administratif yang terdiri dari Kabupaten Minahasa, lalu Kabupaten Minahasa Selatan, kemudian Kabupaten Minahasa Tenggara, Kabupaten Minahasa Utara, Kota Manado, Kota Bitung serta Kota Tomohon.

Minahasa, terutama wilayah geografis Manado, Tondano dan Tomohon jika mengikuti regionalisasi dewasa ini, merupakan lokasi *enclave* yang dijadikan tempat pengasingan bagi mereka yang melancarkan berbagai perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda, selain Ternate, Ambon, Nusa Tenggara Timur, Digul-Papua, Ternate, dll. Guna

mengenal lebih luas tentang aspek agama, sosial, budaya dan dinamika kuasa wilayah ini, pertama-tama pada bab ini hendak ditegaskan bahwa sesungguhnya tulisan ini hendak memberi gambaran tentang latar belakang politik, ekonomi, kekuatan jaringan dagang internasional, agama, dll., terhadap lokasi dan kisah para kesatria pejuang di berbagai daerah Nusantara, termasuk 63 orang kesatria pejuang dan pemuka Islam dari Jawa yang diasingkan pemerintah kolonial Belanda ke Tondano, Minahasa pada abad ke-19. Yang menjadi istimewa bukan lagi mengenai jumlahnya, juga bukan hanya tentang siapa mereka, apa kedudukan mereka, dan sebab-sebab yang menjadi latar belakang sehingga mereka dikirim ke tempat pengasingan, yang kemudian dikenal dengan Kampung Jawa Tondano, tetapi pada apa yang menjadi latar belakang sosial, ekonomi, dan politiknya, sehingga lokasi itu dipilih. Berbagai pertanyaan itu telah dibahas pada dua bab sebelumnya. Pada bab ini hanya akan mengupas masalah terakhir tersebut.

Lokasi itu sudah semestinya istimewa, karena bukan hanya ia dipilih sebagai tempat pengasingan terhadap 63 kesatria pejuang Muslim dari Jawa itu, tetapi juga dari berbagai daerah lain seperti Surakarta, Cirebon, Banten, Palembang, Banjarmasin, Aceh, Makassar dan Saparua-Maluku. Bagaimana mereka kalah perang, di dalam perebutan pengaruh dan sumber daya alam, pertama-tama melawan VOC - sebuah perusahaan dagang yang didukung penuh pemerintah Belanda – kemudian oleh pemerintah kolonial Belanda, yang memiliki kekuatan ekonomi-militer skala internasional, dan jaringan sumber daya lokal dan internasional. Pada bab buku ini hendak mengulas hal itu. Hal lain yang juga menarik adalah meskipun antara para kesatria pejuang dari Jawa dan berbagai belahan nusantara berbeda dalam hal agama, etnis, bahasa, norma sosial, budaya, adat kebiasaan, dll., namun di Kampung Jawa Tondano mereka dapat hidup berdampingan, antara lain, diduga karena sama-sama berada dipihak yang kalah perang.

Parthesius (2010) menulis bahwa bukan rahasia lagi jika VOC dan kemudian pemerintah kolonial Belanda dapat memenangkan peperangan melawan kaum pribumi tidak saja karena dukungan ekono-

mi dan taktik politik mereka, tetapi juga keunggulan teknologi perkapalan, strategi militer dan peralatan perang. Organisasi dagang VOC sukses berkembang karena bentuk dan organisasinya sangat modern menurut ukuran zamannya. Robins (2012) menulis bahwa perusahaan dagang berbendera Belanda ini sukses bertransformasi menjadi perusahaan multinasional modern, dan bahkan berjasa menjadi faktor yang mempengaruhi perubahan dunia. Pada periode awal pembentukannya, Gelderblom, Jong dan Jonker (2013: 1050-1076) menulis, bahwa antara 1602–1623 VOC yang berdiri pada 1602 menjalin kerjasama dengan *The English East India Company* (EIC) yang berdiri pada 1600 dengan perjanjian bahwa masing-masing bertindak sebagai badan hukum, modal awal yang tetap, saham yang dapat dialihkan, pemisahan kepemilikan, dan pengelolaan manajemen dengan tanggung jawab terbatas. Dalam bekerja, Sgourev and van Lent (2015: 933-955) menyebut, VOC mencari laba dengan menyeimbangkan antara dua pendekatan yang saling bertolak belakang: izin membuka jalur dan melakukan transaksi dagang, termasuk kemudian pada saat VOC kuat mencengkeram memonopoli pemberian izin yang membolehkan apa saja, siapa saja, dan kapan barang dan jasa itu boleh ditransaksikan dengan memberlakukan pajak dengan cara sensus, juga berbagai kebijakan yang bersifat membatasi, melarang, bahkan dengan paksaan politik, adu domba, pecah belah, intimidasi dan operasi militer.

Apa yang memicu perbincangan hangat para sarjana, menurut Cote (1995: 253-277) adalah munculnya salah satu teori yang mengemuka dalam sejarah Indonesia adalah bahwa VOC dan pemerintah kolonial Belanda, juga Portugis, memperkuat pengaruhnya dengan menfasilitasi para zending yang dampaknya sangat signifikan bagi perkembangan penganut Kristiani di Indonesia. Keduanya memperoleh manfaat dari dominasi kekuatan kolonial global atas dunia-dunia Muslim, termasuk nusantara. Mengingat para penguasa kolonial berasal dari negara-negara Eropa Barat, demikian juga para zending Kristen, maka menjadi dipahami jika kerap muncul paham yang menyederhanakan masalah bahwa kepentingan kolonial dan kepentingan zending adalah satu dan tak

terpisahkan. Demikian sebaliknya. Bagi Belanda, sebagai disebut Cote (1995), sebagaimana Perancis dan Jerman, bahwa penjajahan bagi mereka berarti ekspansi imperialisme demi menangkal pesimisme rasial dan memperkokoh rasa nasionalisme mereka sendiri. Dalam konteks ini Bremen (2020) menulis bahwa jejak rasial kolonialisme tidak saja untuk melakukan pelekatan bagi konsolidasi internal bangsa mereka sendiri, tetapi juga sekaligus digunakan untuk memperlakukan secara rasis kepada kaum pribumi. Semakin agresif mereka melakukan ekspansi dan berwatak imperialis terhadap wilayah koloni, semakin memicu adrenalin mereka, memupuk optimisme dan mempererat nasionalisme mereka. Maka dari itu, hingga dekade pertama abad ke-20, di mana imperialisme kolonialisme Belanda di Indonesia telah hampir sempurna dan merata di seluruh Nusantara, pada saat itulah tuntutan untuk melakukan ekspansi, dipenuhi dengan nuansa unjuk superioritas budaya, dan upaya memantapkan hegemoni peradaban Eropa, menggunakan instrumen politik dan militer, yang ujung-ujungnya untuk meraih dominasi dibidang ekonomi.

Tentu saja, masuk akal pendapat Gascoigne (2000: 227-237), bahwa motif utama bangsa-bangsa Eropa melakukan eksplorasi ke kawasan Pasifik – demikian juga Nusantara - adalah dagang mencari untung, sementara agama sebagai motif pinggiran. Namun, intensitas kelekatan pemerintah kolonial terhadap kebijakan apa yang diambilnya dalam kepentingan publik tidak bisa dipisahkan benar dengan kehidupan agama Kristen yang dianutnya, meski keyakinan agamanya itu tidak jarang dipengaruhi oleh paham dari ordo apa yang dianutnya. Bagi Spanyol yang dipengaruhi oleh *Ordo Jesuit* – membuat penguasa kolonial itu meligitimasi tindakan kolonialismenya dengan semboyan *god, gold and glory*. Bagi bangsa Eropa Barat, semboyan ini lahir sebagai merupakan ciri khas yang dipengaruhi oleh era pencerahan di mana bangsa Eropa merasa telah berada pada jalan yang benar untuk mencapai puncak peradabannya. Bagi Abernethy (2002), semboyan Spanyol itu sekaligus menggambarkan motif yang melatari ekspansi, okupasi, aneksasi dan imperialisme negara itu kemudian negara-negara Eropa Barat pada

umumnya demi menopang upaya negara tersebut sebagai kekuatan dunia antara 1400 hingga 1750. Setelah Spanyol, lalu Portugis, kemudian Inggris, Belanda, Perancis, Jerman, dll., tertarik bahkan bersaing untuk menjelajah wilayah yang sama sekali asing sehingga mereka sebut hal itu sebagai dunia baru (*a new world*). Penjelajahan ini pada awalnya hanya menjangkau wilayah pantai utara benua Afrika, kemudian ke mengarah Timur, hingga menjangkau India, Cina, Asia Timur, hingga Asia Tenggara. Bibit sebagai asal mula munculnya negara-negara modern yang maju dibanding dunia ketiga, antara lain, menurut Marks (2007), dibangun dengan cara-cara mengeksplorasi dan mengeksploitasi wilayah lain yang mereka sebut beraada di dunia baru ini dengan kemajuan ilmu pengetahuan yang mereka kuasai. Kekuatan mereka didukung dengan kemajuan di bidang navigasi, akurasi peta, perkapalan, termasuk oleh keunggulan teknologi persenjataan militer.

Pada wilayah nusantara sendiri, banyak karya yang menulis bahwa sejak 20 Maret 1602, VOC yang didirikan Johan van Oldenbarnevel ini beroperasi di wilayah Eurasia dan India Besar (*Greater India*). Sejak saat itu juga perusahaan Belanda ini mendominasi sebagian besar negara-negara Muslim di Asia dan Afrika utara dan selatan demi monopoli dagang dan kepentingan ekonomi lainnya. Melalui cara seperti ini perusahaan dagang VOC beroperasi selama dua abad hingga 1800. Untuk mengamankan kepentingan dagangnya, VOC diberi kewenangan penuh oleh Pemerintah Belanda untuk melakukan tindakan apapun yang dipandang perlu, termasuk menggunakan kekuatan militer untuk menghancurkan dan memaksa damai para penguasa lokal. Islam dipandang sebagai kekuatan yang mengancam kepentingan dagang dan ekonominya. Dalam konteks ini pula, khusus di Cirebon, pada 1702 VOC menghapus fungsi tradisional utama keraton sebagai pusat pengkajian Islam dengan cara melarang kegiatan pembelajaran di dalam dinding keraton. Para punggawa dan aparat keraton juga dilarang mengikuti kegiatan belajar mengajar tentang Islam. Dengan kebijakan itu, tulis Muhaimin (ed.) (1995: 8), VOC membuat keraton Cirebon hanya sebagai pusat pemerintahan belaka, namun tanpa kekuasaan politik, ekonomi

dan keagamaan. Dhofier (1994: 12-13) mencatat bahwa Ketidaksukaan bercampur ketakutan dan pobia Belanda terhadap Islam di Nusantara mempengaruhi bagaimana struktur memberi kesempatan dalam administrasi kepegawaian kepada kaum pribumi. Jika ada kasus seorang patih dilaporkan masyarakat yang tersinggung karena dianggap menghina Islam, pelakunya justru oleh pemerintah Belanda diangkat menjadi Bupati. Promosi berupa kenaikan pangkat dan jabatan seperti ini sebagai pelajaran agar teman-teman pribumi mereka dapat menangkap signal pemihakan politik pemerintah kolonial Belanda kepada kelompok tertentu yang justru tidak mendapat simpati masyarakat.

Vlekke (1945: 146-163) menyebut bahwa dengan politik adu domba antara satu kerajaan dengan kerajaan pribumi lain, politik belah bambu antar kelompok sosial, politik pendongkelan pada kekuasaan, yang menjadi kebijakan antara 1677-1777 membuahkan hasil. VOC mulai mengembangkan cengkeraman kekuasaan ekonomi, politik dan militernya yang luasnya hingga meliputi lebih dari dua pertiga dari pulau Jawa. Perdagangan melalui jalur laut pada kerajaan-kerajaan tersebut lambat laun kemudian menurut Furnivall (1944: 39, 43-44), terputus, terlebih lagi pada saat arus barang dan jasa dikontrol dengan ketat dan menyeluruh, dengan pajak yang tinggi atasnya. Akibat lebih lanjutnya adalah para penguasa lokal turun tahta atau didegrasi kekuasaannya. Para pedagang dan pembuat kapal kehilangan pekerjaan mereka, perikanan dan hasil hutan tidak lagi menguntungkan, demikian juga hubungan dengan pihak luar. Sebagian orang Jawa yang semula hidup sebagai pedagang dan pelaut akhirnya terdesak ke pedalaman beralih profesi menjadi petani. Setelah Belanda berhasil mencengkeram kekuasaan politik dan ekonomi dengan dukungan militer, mereka kemudian melancarkan langkah-langkah taktis-strategis untuk mengamankan kebijakan dan kepentingannya. Belanda juga menggelar pengawasan yang ketat terhadap gerak pemimpin Islam karena khawatir akan membahayakan kepentingan mereka. Dihadapan kekuasaan pemerintah kolonial, Islam dipandang sebagai kekuatan pengancam, di mana sejak Demak berdiri

dan Majapahit runtuh, agama ini telah menggantikan pengaruh Hindu di seluruh Jawa – kecuali berada di wilayah pedalaman dan pegunungan.

Di Sumatera, Dhofier (1994: 26-27) mencatat bahwa agama Islam ini menyebar dengan cepat di Sumatera Barat-Utara. Hanya saja, sampai abad ke-19, sekalipun penduduk Jawa telah memeluk Islam, namun hanya sedikit saja orang Islam yang benar-benar mengerti dan mengamalkan ajaran sesuai dengan ortodoksi Islam. Melejitnya jumlah pemeluk agama Islam itu memicu terjadinya pelonjakan jumlah lembaga pendidikan Islam, dibarengi dengan banyaknya anak-anak muda dari Jawa – yang maksudnya adalah Melayu Nusantara - tinggal menetap beberapa tahun di Makkah dan Madinah untuk belajar dan kemudian mengajar di haramain. Oleh karena itu, alami saja jika pada abad ini dikenal sebagai munculnya semangat baru dalam kehidupan keagamaan yang bangkit (*religious revivalism*). Dhofier (1994) dengan mengutip Poensen (1870: 304-321; 1876: 99-146) menulis, bahwa mayoritas orang Jawa pada akhir abad ke-19 sebenarnya tidak mengenal Islam dengan baik kecuali bahwa jika mereka masuk Islam itu berarti mereka harus sunat, menjalankan ibadah puasa, tidak boleh makan daging babi, menyelenggarakan perayaan hari-hari besar Islam, dll. Dalam kehidupan sehari-hari malah mereka kerap menyebut nama macam-macam makhluk halus, terutama pada saat mengalami hal buruk dalam hidupnya, sedangkan nama Allah SWT jarang terdengar atau bahkan Allah SWT itu dianggap sederajat dengan makhluk halus tersebut. Poensen (1870: 304-321) kerap melihat orang desa Jawa menyelenggarakan sajian-sajian untuk danyang desa dan makhluk halus yang dipercaya bersemayam di batu-batu, pohon, gua, kuburan, sungai, dll. Bahkan saat di masjid pun mereka tidak hanya memuja nama Allah SWT. Mereka ini berasal dari masyarakat yang tergolong kurang paham agama, karena memiliki kepentingan politik terhadap Belanda, maka pilihan politik mereka adalah berafiliasi kepada Belanda. Mereka dapat dikategorikan sebagai masyarakat yang secara formal memeluk Islam, secara nominal dihitung sebagai pemeluk Islam, namun mereka termasuk – meminjam istilah Geertz (1976) – abangan.

Menurut Syahid (2017b), sementara mereka yang memahami Islam dengan baik dan taat pada ajaran agama ini tidak puas dengan kebijakan Belanda yang cenderung mengekang ini. Yang moderat namun tidak suka Belanda dari mereka adalah menjalankan politik non-akonomatif, dengan mendirikan pesantren yang umumnya di pedesaaan, bukan di pesisir pantai atau pelabuhan. Sebagian mereka juga melancarkan sikap oposisional dan bahkan tidak jarang mengeras menjadi pemberontakan. Sebagai pihak yang terkena dampak secara langsung, baik secara politik maupun ekonomi, oleh karena itu, perlawanan kelompok yang terakhir ini terhadap kekuasaan kolonial kerap diperkuat dengan dasar, alasan, dan bumbu-bumbu agama juga demi membela kaum lemah yang terdzalimi dan demi harga diri bangsa. Hingga abad ke-19, Belanda telah merubah struktur sosial-ekonomi di Nusantara, itu juga antara lain faktor yang membuat tokoh-tokoh Islam di atas kalah perang, kemudian ditangkap, dipenjarakan, dan diasingkan dari tanah kelahirannya. Dengan mekanisme ini semua perlawanan kaum pribumi berhasil dipatahkan.

Strategi dan kebijakan VOC dan juga pemerintah kolonial Belanda belakangan, adalah melakukan apa yang selama ini telah diketahui luas oleh para sarjana. Yakni, menurut Kembuan (2016a: 223), mengasingkan para raja, bangsawan, dan ulama yang dianggap mengancam kepentingan ekonomi-politik mereka, merupakan cara efektif untuk menyingkirkan mereka sehingga kepentingan ekonomi perdagangan penguasa kolonial itu tidak menghadapi gangguan lagi. Ward (2009) menyebut, kebijakan pengasingan orang-orang yang dianggap mengganggu *rust en orde* (ketentraman dan ketertiban) ini dari kampung halaman mereka ke dalam negeri seperti Minahasa – lagi-lagi dalam ukuran dan pandangan kepentingan VOC – melanjutkan kebijakan serupa berupa pengasingan tokoh Nusantara ke luar negeri pada abad 16-18, seperti Tanjung Harapan dan Srilangka. Kedua wilayah yang disebut terakhir ini, dalam peta Ward (2009), berada dalam lintasan jalur dagang VOC dari Amsterdam ke Nusantara. Di samping karena faktor korupsi di VOC, dan karena faktor lain, sehingga tatuhnya kedua wilayah itu, Tanjung Harapan dan

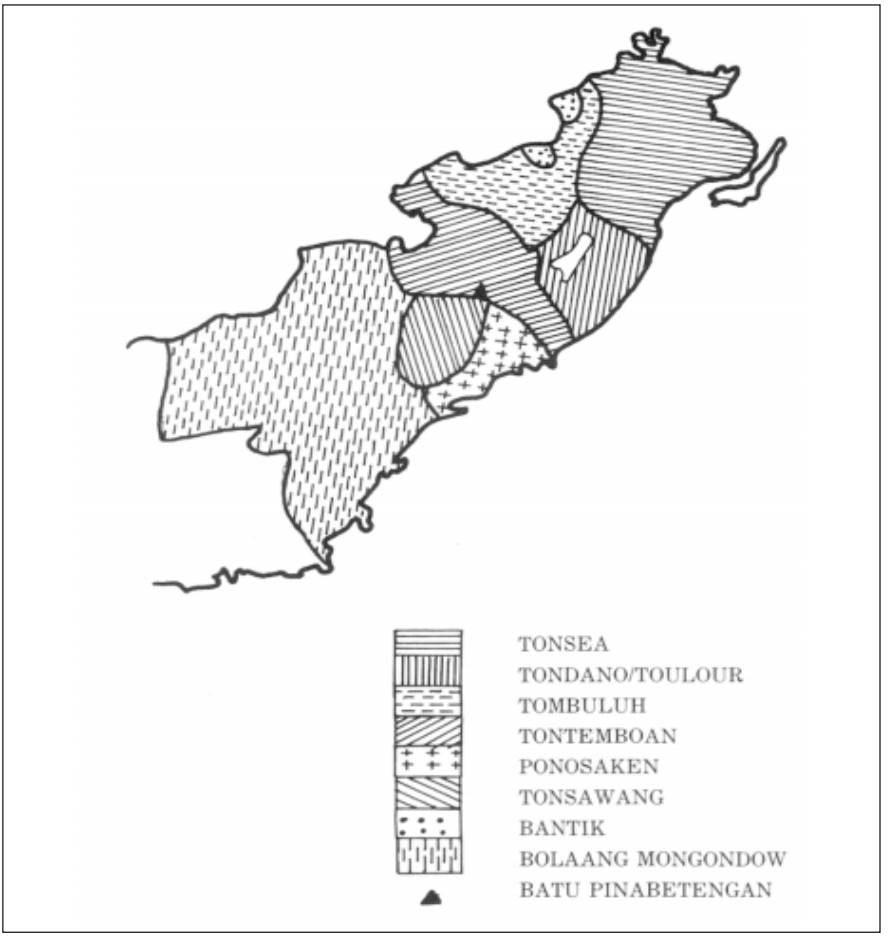
Srilangka, membuat disintegrasi serius pada jaringan jalur dagang VOC dari Amsterdam–Nusantara.

Ward (2009: 298-303) selanjutnya menulis bahwa koloni VOC Belanda di Afrika jatuh ke tangan Inggris pada September 1795. Selama 20 tahun pasca jatuhnya wilayah itu, selama itu pula tahanan VOC di pemukiman *Cape of Good Hope* yang dibangun pada 1652 itu tak bertuan, status tahanan berada di antara bebas dan tidak bebas. Gereja Reformasi Belanda yang sejak awal menjadi agen utama pembentukan pemukiman itu disebut Frescura (2017: 297-329) secara simbolik tidak bisa lagi berbuat banyak. Sejak saat itu, pengasingan tahanan politik ke luar negeri tidak lagi bisa diandalkan. VOC bangkrut pada 1799 dan seluruh asset kekayaannya diambil alih oleh negara Belanda pada 1 Januari 1800. Pasca bangkrut, status tahanan VOC yang diasingkan di nusantara otomatis menjadi *staatgevangenen* (tahanan negara) pemerintah Belanda. Atas pertimbangan efisiensi dan kepastian jalur dagang yang dapat dikontrol pilihan lokasi pengasingan tidak lagi ke luar negeri, tetapi di dalam teritorial koloni Belanda di nusantara.

Di samping ratusan penjara, di beberapa wilayah nusantara banyak terdapat tempat pengasingan, baik berupa pulau terpencil – seperti Buru, Cipir, Bangka, Nusakambangan, dll., maupun berupa wilayah yang terisolasi – seperti Digoel, Banda, Kupang, Ende-Flores, Parapat, Bengkulu, Ambon, Maluku, Tondano, dll. Karena dianggap memberontak dan membuat kegaduhan, memicu keresahan, mengancam keamanan, keseluruhan mereka yang diasingkan mengalami hubungan detrimental dalam konteks politik-keamanan dengan kolonial Belanda, namun tidak selalu dalam konteks kultural-keagamaan. Dalam konteks ini, koloni pengasingan para kesatria pejuang Muslim dari Jawa, Banten, Palembang, Padang, Aceh, Banjarmasin, dll., di Tondano yang menjadi obyek studi ini, merupakan sebuah perkecualian. Meskipun informasi dari Kaunang dan Kusen (2010) diperoleh data bahwa campur tangan kekuatan kolonial tersebut membuat Kristen dibawa para penginjil ke Minahasa terlebih dahulu, baru kemudian Islam, namun tidak pernah muncul gesekan antara Islam dengan berbagai sub etnis dan budaya Mi-

nahasa di Tondano. Pada abad ke-19, Minahasa menjadi salah satu bagian Kepulauan Indonesia yang paling mengalami proses pembaratan, dan akibatnya banyak orang Manado kemudian menerima agama Kristen sebagai agama mereka sebagai bagian dari upaya sadar dan sistematis untuk menjadi apa yang mereka bayangkan sebagai modern sekaligus beradab. Meski menjalin hubungan baik dengan Belanda, Vlekke (1945; 2016: 191) menulis, namun hubungan antar keduanya mengalami pasang surut, misalnya, antara 1661-1809 kerap muncul Perang Tateli yang dilancarkan oleh sub-etnik Bantik dan Perang Tondano. Hanya saja, para Residen Belanda di Manado, sebut saja Johan Daniel Schierstein (1787-1790) pada 8 Oktober 1789 disebut Wuntu (1985: 47-55), sukses menjalin perjanjian damai dengan mereka, yang maknanya Minahasa telah takluk sepenuhnya kepada Belanda secara ekonomi, politik dan militer.

Masyarakat terakhir ini baik yang masih *alifuru* maupun yang sudah beragama Kristen tidak menghalangi mereka untuk menerima tokoh-tokoh asing dan beragama Islam di kampung halaman mereka sebagai pihak yang diasingkan. Juga ketidaksamaan dari segi etnik, budaya, agama, dan latar keterampilan hidup. Yang justru terjadi, para pendatang berbagi keterampilan hidup yang dibawa dari tempat asalnya – bertani, membajak sawah, membuat sumur, berkebun, pandai besi, transportasi *delman* (kereta Jawa), jahit menjahit, dan berdagang, yang disebut Graafland (1987) melengkapi keterampilan penduduk setempat pada zamannya seperti berburu, nelayan, dan menanam kopi kebutuhan VOC, di mana pertanian belum dikelola secara lebih modern. Lebih dari itu, Margana (2016: ix-xii) menyebut, terjalin hubungan sosial yang kian intensif dengan kaum pribumi Minahasa, yang pada gilirannya terbentuk berbagai integrasi sosial: kerukunan bertetangga, perkawinan, kekerabatan, dan organisasi. Di wilayah Minahasa yang menjadi lokasi pengasingan itu, para kesatria pejuang anti kolonial Belanda dari Jawa dan dari berbagai daerah Indonesia menjalin relasi dan interaksi sosio-kultural secara alami dan damai dengan penduduk setempat. Meskipun demikian, menurut van Dijk (1995), tidak merubah fakta bahwa koloni kaum Muslim di Tondano tersebut tetap minoritas di tengah-tengah umat Kristen.



Narasi di atas merupakan contoh yang baik bagaimana karakteristik dari hasil studi yang menggunakan perspektif misionaris dan historis-politis yang disebut Azra (2008) terbukti tidak memadai untuk menjelaskan pola dinamika relasi dan perjumpaan (*encounter*) Islam-Kristen dalam sejarah Indonesia di masa lalu. Perspekstif pendekatan ini tertarik mengetahui Islam dengan mengkajinya justru dengan tujuan untuk menguasainya dan melapangkan jalan Kristenisasi terhadap agama lain (*proselytizing*). Azra (2008) menulis relasi kedua agama tersebut di dalam sejarah Indonesia sangat kompleks karena saling tumpang dengan

etnis, suku, kasta dan kedaerahan pastilah sangat kompleks, dari segi historis dan sosial. Jika terjadi konflik atau integrasi (adaptasi, akulturasi) dapat dipastikan karena sumbangan dari berbagai variabel lain di luar agama tersebut. Ia tidak bisa hanya dilihat dari sudut agama, melainkan juga dari sudut budaya, sejarah, ekonomi, dan politik. Perspektif yang melihat dari sudut agama saja bisa dipastikan tidak hanya gagal memahami secara utuh dinamika hubungan antara komunitas-komunitas keagamaan, melainkan juga tidak historis dan tidak sosiologis. Itu juga kritik Azra (2004: ix-xvii) terhadap cara pandang Aritonang (2004) terhadap konteks Islam Kristen yang terlalu menekankan aspek politis itu. Tidak bisa dipungkiri bahwa hasil kajian historis politis ini mewariskan hasil kajian yang kaya. Karena memiliki implikasi pada agama, tata kelola sumber daya alam, sumber kehidupan ekonomi, dan kemuliaan negeri jajahan, tidak bisa dipungkiri memang para raja, bangsawan, dan tokoh-tokoh terkemuka Islam di negara-negara Asia, Afrika dan Timur Tengah yang terkena dampaknya secara langsung oleh kolonialisme. Pada persepektif ini, bab ini hendak mengungkap bagaimana resiliensi dan akulturasi para tokoh kesatria pejuang tersebut di kampung halaman kedua, di Tondano, Minahasa.

Pada akhir sub bab ini, dapat ditegaskan bahwa sesungguhnya telah banyak riset dan publikasi ilmiah tentang Kampung Jawa Tondano, letak sumbangan buku ini di antara karya-karya yang telah beredar, adalah menekankan pada empat hal. Pertama, mengeksplorasi latar belakang pergolakan di tanah leluhur sebelum para tokoh-tokoh tersebut kalah perang, ditangkap, dan kemudian diasingkan. Kedua, adaptasi mereka sebagai orang Islam dan orang Jawa, Surakarta, Banten, Aceh, Palembang, Banjarmasin, Makassar, di kampung pengasingan, berinteraksi di tengah-tengah budaya Minahasa. Ketiga, setelah turun temurun, identitas apa yang mengemuka, apakah sebagai orang Muslim Minahasa atau sebagai orang Islam Jawa dan berbagai etnis lain di Nusantara. Keempat, mobilitas horizontal dan vertikal yang diusahakan oleh anak keturunan generasi pertama mereka, dan usaha-usaha apa yang mereka lakukan untuk menjaga identitas sebagai orang Kampung Jawa Tondano.

Minahasa: Budaya, Agama dan Arena Kuasa

Pada saat menyebut Minahasa, tulis Weichart (2004: 56), istilah hal itu dapat merujuk pada wilayah geografis, pada sebuah entitas politik, atau pada kelompok etnis dominan yang mendiami wilayah paling utara Pulau Sulawesi. Dalam studi pendahuluannya, Wigboldus (1978; 1987) menyebut bahwa antara 1615 hingga 1680, Minahasa merupakan tanah yang sangat menjanjikan. Pada saat ekspedisi Belanda untuk pertama kali menjangkau Minahasa, wilayah subur ini berada di daerah pedalaman dari jalur utama dagang, peradabannya digambarkan setengah kegelapan (*semi-darkness*), dan hanya mengenal tradisi lisan. Namun wilayah ini potensial dijadikan lahan pemukiman yang strategis, topografi dataran tanahnya mampu menampung gelombang migran, dapat dijadikan tempat singgah sementara atau menetap, bagi pelayaran langsung maupun tidak langsung dari dan ke utara. Seorang observer yang berasal dari Semanjung Iberia pada paruh pertama abad ke-17, dipercaya juga berlayar dari arah utara. Wigboldus (1978; 1987) lebih lanjut menggambarkan bahwa Minahasa dibagi menjadi dua dataran rendah. Membentang dari Barat Daya di barat utara hingga Barat Selatan. Dataran rendah pertama yang dimaksud sebagai Minahasa adalah membentang dari Teluk Manado hingga Teluk Kema, sementara dataran rendah kedua membentang dari Teluk Amurang hingga Teluk Belang. Minahasa dibagi menjadi tiga bagian, namun Minahasa Tengah, dengan luas 2.000 km^2, merupakan daerah yang sangat menentukan Sulawesi Utara pada episode sejarah selanjutnya. Guna memahami dengan baik, Wigboldus (1987: 63-101) membuat peta berikut ini.

Antara 1500 hingga 1630 sejarah perniagaan di Nusantara disebut Meilink-Roelofsz (2016) sebagai satu setengah abad persaingan para pedagang Eropa dengan pedagang Asia, terutama Arab dan China. Spanyol disebut Da Franca (2000: 105-110) merupakan negara Eropa pertama yang merambah wilayah ini sejak pada pertengahan abad ke-16, dan terlihat sesungguhnya sejak awal tidak berniat menjadikan Minahasa sebagai koloni. Sekitar 1606 atau bahkan lebih belakangan, yakni sebelum 1616, Spanyol telah mendiami kawasan Wenang, namun kawasan

ini disebut-sebut sebagai wilayah yang tidak penting dan strategis dari segi perdagangan. Lalu Portugis mengganti nama dari Wenang menjadi Manado. Dalam pada itu, Mangindaan (1974: 5 dan 7) pernah dengan terbuka mengkritik Manado sebagai nama kota ini, yang dia sebut sebagai nama yang berbau Portugis, bukan nama asli yang lahir dari rahim budaya Minahasa. Nama asli daerah ini, yang telah berumur tua dan otentik lahir dari rahim budaya Minahasa yang menurut Mangindaan (1974) adalah Wenang itu.. Selain mengganti nama Wenang menjadi Manado, tidak ada yang diperbuat Spanyol, tidak pula ada penjelasan tentang nilai-nilai luhur apa yang ada di dalam istilah Manado. Antara lain, oleh Sumampouw (2018) kita menjadi paham apa yang dimaksud dengan menjadi Manado. Yakni berarti semua orang duduk sama tinggi di dalam persaudaraan yang penuh suka cita dan kedamaian sebagaimana semboyan *Torang Samua Basudara*, dan melayani serta memanusiakan manusia dengan sepenuh hati, di mana nilai-nilai itu ditransmisikan secara halus di dalam kesadaran setiap manusia sehingga mempengaruhi proses pembentukan identitas sosial. Berbeda dengan Spanyol, Wigboldus (1987: 68-90) menulis bahwa Portugis yang sejak awal hendak ke Minahasa dengan niat menjadi imperialis. Dengan menguasai Teluk Amurang itu demi untuk menunjukkan supremasi politik dan militer untuk tujuan ekonomi di sepanjang pesisir pantai yang disebut Minahasa. Dipercaya pelayaran saat Portugis ke Minahasa melalui Teluk Amurang dan ke pulau-pulau di sekitar Sangihe dan Talaud, agama Katolik menyebar ke wilayah pulau-pulau yang paling utara ini.

Kosel (2005: 42) menulis bahwa Belanda mulai menduduki Minahasa dan memerintah langsung wilayah ini sejak awal 1679. Pada saat Belanda masuk wilayah ini sudah terbuka dan terkoneksi jalur dagang dan transportasi lautnya dengan dunia luar terutama untuk komoditi beras, kopra dan kayu pada abad ke-17 sedangkan kopi pada abad ke-18. Pada abad ke-19 hingga dekade awal abad ke-20 kedudukan dan pendudukan kolonial Belanda di wilayah ini semakin menguat. Belanda tidak saja membuka kantor residen di Manado, tetapi juga di dua kota penting Tahuna di Sangihe dan Melonguane di Talaud. Dengan dua kantor pen-

ting ini, pejabat residen dan inspektur Belanda dapat bekerja efektif di dalam menjalankan misi kolonialisme di wilayah kepulauan ini. Telah disebutkan tidak saja Residen Manado, S. J. M. Van Geuns dan Inspektor Belanda dari Departemen Pulau Sangihe dan Talaud saling berinteraksi dan bekerjasama pada dekade pertama abad ke-20.

Residen Manado S.J.M. Van Geuns dan Inspektor Pulau Sangihe-Talaud, CA Nieuwenhuijsen (1904-1906) pada sebuah pesta. Sumber KITLV @nederlands_ indie

Membahas Minahasa, tidak lengkap tanpa menyebut Manado dan Bitung. Demikian juga pulau-pulau di sekitaran Sangihe dan Talaud. Pulau-pulau yang ada di wilayah Sangihe dan Talaud merupakan wilayah dengan gunung di bawah laut yang aktif, penghasil vanila, pala dan cengkeh skala industri, sehingga tidak heran jika bangsa-bangsa Eropa, pertama-tama Portugis dan terakhir Belanda tertarik pada wilayah ber-

pulau-pula ini. Terlepas dari perbedaan nama tersebut, Manado, Minahasa, Bitung dan wilayah Sulawesi Utara pada umumnya dengan segera berkembang setelah bersentuhan oleh Kristenisasi dan modernisasi oleh Spanyol, Portugis dan terutama sekali oleh Belanda karenanya.

Untuk membayangkan kondisi level budaya dan peradaban Minahasa, juga kota-kota lain di Nusantara pada sekitar tahun 1800 dapat kita baca hasil riset Henley (2011b: 95-116) berikut ini. Dibandingkan dengan keadaan di Eropa, Henley (2011b) dengan baik menggambarkan kondisi kesehatan dan kebersihan di Sulawesi di era sebelum penjajahan Belanda dan pada masa kolonial Belanda. Pada bagian lain Henley (1997: 89-118; 2002: 167-206; 2005: 337-372; 2006: 309-327) menulis bahwa variasi cuaca yang kemudian mempengaruhi rendahnya populasi dan tingginya angka kematian di Sulawesi Utara juga karena faktor ini. Sebagai salah satu negara di Eropa Barat, pemerintah kolonial sangat menekankan kesehatan dan kebersihan individu penduduk di tanah koloni dan jajahan mereka, yang darinya dipercaya akan tercermin dan berdampak pada kesehatan dan kebersihan publik. Berdasarkan informasi dari seorang misionaris Kristen terkenal di Minahasa, Nicolaas Graafland, disebutkan bahwa secara umum bahwa mereka yang tergolong Alifuru di Minahasa sangat kotor. Demikian juga informasi dari Steller, kolega Graafland, yang mengamati perilaku penduduk yang berdiam di Kepulauan Sangihe.

Laki dan Perempuan Sangihe, c 1900. Sumber: @nederlands_indie

Penduduk di wilayah ini disebut tidak memiliki kesadaran yang cukup tentang kebersihan diri mereka, pakaian dan makanan yang mereka konsumsi. Mereka tinggal bercampur baur pada kediaman yang kurang bersih karena penuh dengan kambing, babi dan ayam. Pada 1809, sistem pemerintahan berbasis kesukuan masih berkembang secara sederhana berbasis kampung disebut tidak memiliki instrumen yang memadai untuk menangani masalah kesehatan dan lingkungan hidup. Sekali lagi, antara 1600-1930, Henley (2005a) menulis, sebagai akibat kolektif dari makanan-minuman yang tidak terjaga, iklim yang tidak bersahabat serta akibat dari kondisi kesehatan yang berada pada level yang tidak memadai ini, tingkat kematian anak dan bayi sangat tinggi, kebanyakan karena penyakit saluran pernasafan, titanus, disentri, dan malaria. Terutama sekali karena serangan nyamuk malaria, Henley (2001: 595-607;

2006) menyebut bahwa kebanyakan dari mereka tidak bertahan hidup hingga dewasa, sementara mereka yang mencapai usia dewasa sekalipun tidak mencapai angka harapan hidup sampai 50 tahun. Epidemi cacar air membunuh satu dari 10 orang anak, bahkan lebih, sementara korban dari penyakit malaria sekitar 40% penduduk. Hampir umum ditemui penduduk yang menderita berbagai penyakit perut yang diakibatkan oleh bakteri (gastroenteritis) lalu tbc, gondok, beri-beri dan berbagai jenis penyakit kulit yang kronis. Kudis merupakan penyakit kulit yang sangat umum ditemui selama lebih dari dua abad, merupakan penyakit yang tidak hanya menyerang rakyat jelata tetapi juga para elit kerajaan. Henley (2011b) dengan baik menyajikan gambar dari arsip VOC, yang kini tersimpan di *National Archief*, di The Hague, bahwa pada 1678, Raja Banggai, Sulawesi Tengah, disebut-sebut buta matanya diakibatkan oleh penyakit kulit akut ini. Penyakit ini juga menyerang wilayah Sulawesi Tengah lain, seperti Poso.

Kolera – yang diakibatkan oleh bakteri melalui air yang tercemar – disebut Henley (2011b) juga mewabah di seluruh wilayah ini, terutama pada saat pandemi besar yang berlangsung antara 1828 hingga 1915, yang membunuh paling kurang 10,000 orang setiap waktu gelombang wabah menyerang. Belum lagi disentri yang juga menjadi ancaman wabah yang berat. Parasite yang menyerang usus juga sangat umum ditemui: bahkan hingga 1931, di Tondano, Minahasa sekitar 63% penduduk ditemukan terinfeksi oleh cacing tambang, sementara 27% terinfeksi cacing gelang. Sementara proporsi penduduk di Sangihe yang terinfeksi cacing tambang adalah 33% penduduk, sedangkan sekitar 54% terjangkiti cacing gelang.

Berdasarkan Adriani dan Kruyt (1912-1914; 1951-1952), Henley (2011b) menyajikan gambaran kehidupan ibu, bayi dan anak di sebuah desa di Poso, Sulawesi Tengah sekitar 1920.

Dengan merujuk pada dokumen yang sama, Henley (2011b) menunjukan hunian di sebuah keluarga kecil di Tentena, Danau Poso, Sulawesi Tengah, sekitar 1930 yang terlihat telah tertata dan bersih.

Hal itu terutama jika dibandingkan dengan rumah lain, seperti rumah pohon yang ada di Wana, Sulawesi Tengah, pada 1975 oleh Henley (2011b).

Kehidupan dengan kesadaran kesehatan dan lingkungan seperti ini berbanding terbalik dengan gaya hidup dan kebiasaan bangsa Eropa, terutama dalam hal menjaga kebersihan badan, busana, pakaian, dll., yang – meskipun ini bias pandangan antropologis Kolonial - tentu saja mengesankan. Whitten, Henderson dan Mustafa (1987) telah mengu-

las dengan sangat terperinci lingkungan ekologis di Sulawesi. Sementara gambaran tentang pandangan dunia kolonial tentang variasi ras dan keragaman kehidupan manusia di era kolonial diulas dengan baik oleh Sysling (2016). Lalu, apa yang dilakukan pemerintah kolonial Belanda dan juga para misionaris sebagai pemuka agama, merupakan upaya agar para penduduk pribumi dan mereka yang disebut sebagai *alifuru* saat itu disebut Maxwell (1999) mengikuti tata kehidupan, identitas dan gaya hidup stándar Eropa. Oleh karena itu, dimulai dengan kedatangan Sapanyol, Portugis dan kemudian pemerintah kolonial Belanda di Sulawesi Utara dan Sulawesi Tengah, disebutkan bahwa terjadi peningkatan yang gradual selama satu abad dalam hal kesehatan dan kebersihan individu di Sulawesi Utara yang pada gilirannya berakibat pada kesehatan dan kebersihan kehidupan sosial masyarakatnya. Peningkatan itu dapat dilihat secara kasat mata melalui perubahan perilaku masyarakat terhadap kesadaran untuk hidup sehat, terbentuknya norma-norma sosial, rancang bangun rumah tinggal, dan lokasi yang dipilih sebagai tempat tinggal. Meningkatnya kesadaran masyarakat akan kebersihan secara signifikan itu tidak lepas dari upaya Residen Manado, di Sulawesi Utara membentuk apa yang disebut sebagai provinsi modern di tiga wilayah: Sulawesi Utara, Sulawesi Tengah dan Gorontalo.

Melalui dokumen hasil studi antropologis dan catatan dokumen administratur Belanda, Minahasa sendiri digambarkan sebagai kawasan *tribal* (belum berbudaya) dan *stateless* (tak terjamah layanan kekuasaan negara) pada awal abad ke-19 itu. Misionaris belum banyak membuahkan hasil. Itulah alasan mengapa pada pasca perjanjian damai antara Belanda dengan kaum bangsawan Minahasa pada 1809, Minahasa menjadi tempat aliran bantuan dana dari pemerintah kolonial Belanda untuk melakukan budidaya tanaman dan pada saat itu telah hampir sempurna proses konversi memeluk agama Kristen. Dengan demikian, menjadi Kristen berarti mengerti cocok tanam, bersih dan sehat individunya, beradab perilakunya, tertata rumah dan lingkungan tempat tinggalnya dan yang lebih penting adalah semua itu terjadi karena wilayah itu telah tersentuh oleh layanan negara. Provinsi Sulawesi Tengah tidak

sama jika dibandingkan dengan Minahasa, Sulawesi Utara. Provinsi ini belum diduduki Belanda hingga pada 1900. Penaklukan oleh Belanda atas Sulawesi Tengah pada penutup abad ke-19 dan awal abad dua puluh, catatan oleh misionaris dan antropologis tentang Sulawesi Tengah yang sebelumnya sangat jarang menjadi semakin kaya. Menurut catatan itu, Henley (2011b) menulis bahwa pada provinsi ini standar kebersihan dan kesehatan Eropa yang dianut Belanda juga diterapkan untuk mendidik penduduk wilayah ini. Melalui kebijakan etis, Weber, Kreisel dan Faust (2003: 398-434) menyebut, Belanda hendak melakukan intervensi dengan mengubah *landscape* budaya di Palu dan Lembah Kulawi Sulawesi Tengah antara 1905-1942. Atas dasar itu, Cote (1995: 259-273) berkesimpulan bahwa pendidikan yang progresif oleh Belanda di wilayah ini, juga wilayah lain di Nusantara, dengan menggunakan jargon ”misionaris” untuk peradaban, ”politik etis” sebagai balas budi pada koloni, ”pasifikasi”, ”membangun” budaya sehat, ”memodernkan” cara hidup, dan ”merasionalkan” alam pikiran masyarakat adalah ungkapan-ungkapan yang ujungnya adalah untuk memperoleh superioritas dan hegemoni budaya. Semua itu sebagai batu loncatan untuk melalukan panetrasi politik demi keuntungan ekonomi.

Menurut Aritonang dan Steenbrink (2008: 419-454) bahwa peran kuat Kristianitas di Sulawesi Utara sesungguhnya belum terbentuk pada periode antara 1570an hingga 1820an, pada periode pertama perjumpaan etnis Minahasa dengan agama Kristen. Pada fase ini pemeluk Kristen hanya dijumpai pada hunian penduduk di sepanjang pesisir pantai, yang umumnya terdiri dari para pedagang dan para budak dari daerah luar Minahasa. Karakter Minahasa sebagai orang Kristen terpupuk baik sebagai hasil dari perubahan drastis dibidang sosial, ekonomi, dan kehidupan keagamaan di bawah kekuasaan liberal Residen Manado, Abraham Ishaak van Olpen (1843-1849) dan semakin menguat di bawah kekuasaan Residen Manado, Albert Jacques Frederic Jansen (1853-1859). Di bawah kekuasaan kedua residen di atas kegiatan misionaris dari Jerman melalui disebut *Nederlandsch Zendelinggenootschap* (NZG) atau *The Protestant Dutch Missionary Society* dengan markas pusat di Am-

sterdam. Juga dampak dari Kristenisasi di Minahasa dilancarkan oleh tiga pekerja organisasi NZG, Nicolaas Philip Wilken, Johannes Albert Traugott G. Schwarz dan J. W. F. Riedel antara 1831 hingga akhir 1960-an. Lopez (2018) – mengutip pandangan G. S. S. J. ”Sam” Ratulangie (1890-1949) – mengatakan bahwa ”sebelum menerima Kristen, orang Minahasa belum beradab, tidak ada peradaban di Minahasa, karakter orang Minahasa dipenuhi dengan sifat-sifat buruk seperti pemalas, tak bermoral dan suka balas dendam”. Ratulangie menginginkan orang Minahasa sebagai penggerak peradaban, untuk diri mereka dan orang luar. Menerima agama Kristen tanpa batasan apapun menurut Lopez (2018) sebagai satu-satunya cara dan upaya untuk membangkitkan ”kekuatan tertidur” orang Minahasa dari keterpurukan, menggantinya dengan etos kerja dan budaya Barat. Perkembangan ini juga dibenarkan Leirissa (1997: 19). Di hadapan orang Minahasa telah terbuka peluang dengan dibukanya jalur perdagangan antara Minahasa dengan dunia luar. Pada saat yang sama juga pemerintah kolonial disebut Bremen (1983), memberlakukan wajib kerja paksa menanam kopi dan produk perkebunan lain seperti kakao dan kopra sejak 1822 hingga 1899, dan demi kesuksesan kebijakan ini, mereka mengontrol tenaga kerja dan penguasaan lahan tanah. Wajib tanam paksa produk kopi, kakao, dan kopra di wilayah Sulawesi Utara, terutama di tanah dataran tinggi Minahasa, menurut Aritonang dan Steenbrink (2008), lebih lama dibandingkan dengan wilayah lain di Indonesia.

Perubahan karakter orang Minahasa menjadi orang Kristen yang baik merupakan buah dari proses yang kompleks. Ia hasil titik temu antara kepemimpinan Residen Manado yang liberal, kegiatan zending yang intensif, dan interaksi antara elit dan penduduk kebanyakan Minahasa dengan pemerintah kolonial Belanda. Interaksi yang intens itu terjalin di dalam perdagangan dan di sentra-sentra perkebunan kopi, padi, kelapa dan kakao, yang semula hanya dalam bidang perdagangan, kerja paksa, pajak, dan kepentingan ekonomi lainnya kemudian menyentuh bidang sosial, pendidikan dan kehidupan keagamaan.

Mengutip Weber (1982) dapat digambarkan bahwa agama sebagai bentuk spesifik dari tindakan komunitas yang mungkin dianggap rasional, karena agama berkembang sesuai dengan aturan tertentu yang dipelajari komunitas itu dari pengalaman-pengalaman mereka sendiri. Agama dan religiusitas bergantung pada kondisi sosial dan transformasi masyarakat itu mengikuti ajaran dan nilai-nilai yang, dan sebaliknya. Dengan pengalaman dan pandangan orang Minahasa terhadap dirinya sendiri, maka menjadi Kristen adalah ukuran baru yang dianggap baik dan beradab bagi seseorang, demikian sebaliknya. Latham (1861: 202-211) menulis bahwa berada di bawah kepemimpinan residen Manado yang liberal dalam membuka perdagangan, perkebunan, mengumumkan uang sebagai alat tukar, dan aktivitas zending yang gencar, pada abad ke-19 terjadi konversi agama oleh komunitas penduduk asli dan kaum *Harafuru* atau *Alifuru* atau *Alfur* - sebutan luas bagi orang Melayu beragama suku Pagan, belum memeluk agama Islam atau Kristen, tinggal di wilayah timur kepulauan Indonesia, di daerah yang belum terbuka akses dari jalur perdagangan laut, berkulit gelap- menjadi Muslim di Bolaang Mongondow dan menjadi Kristen di daerah tetangganya di timur - utara, Minahasa. Analisa dengan pandangan yang memperhadapkan antara mereka merasa sudah beragama dan berbudaya dengan mereka yang belum beragama dan karena itu dianggap belum beradab, yang dalam konteks ini disebut kaum *Harafuru* atau Pagan ini juga ditemui di Roma atas Jerman, dll., di era klasik, Inggris terhadap Denmark dan Norwegia di era kuno; dan pada era lebih belakangan di Panua New Gini dan Australia oleh negara Eropa Barat.

Bolaang Mongondow

Istilah Bolaang Mongondow merujuk pada sebuah wilayah yang kini mandiri sebagai sebuah kabupaten dengan mayoritas menganut agama Islam di tengah-tengah mayoritas Kristen di Sulawesi Utara. Jika mengikuti wilayah yang menjadi merupakan bekas Kerajaan Bolaang Mongondow, maka berbagai kecamatan yang kini bernama Kotamobagu, Lolayan, Passi, Dumoga, Kotabunan, Sangtombolang, Bolaang, dll.,

masuk Kabupaten Bolaang Mongondow, di tambah Kecamatan Bintauna untuk wilayah bekas Kerajaan Bintauna, Kecamatan Bolaang Uki untuk bekas kecamatan Bolaang Uki, dan Kecamatan Kaidipang untuk Kerajaan Kaidipang Besar. Antara Bolaang Mongondow dengan wilayah Minahasa dipisahkan oleh Sungai Poigar di mana sungai ini dapat dilayari hingga agak ke pedalaman.

Sebagaimana pola persebaran dan perkembangan agama Islam di wilayah Nusantara secara umum yang menganut prinsip *penetration pacifique* – perasukan dengan damai melalui aliansi perdagangan, jalur pelayaran, ikatan pernikahan dan jejaring kekerabatan - demikian juga Islam masuk ke Bolaang Mongondow. Namun Islamisasi yang berarti konversi itu juga berhadapan dengan psikologi beragama manusia yang alamiah, tidak langsung terbentuk begitu saja, tetapi secara gradual, yang mengakibatkan ia seperti seakan-akan masih mempraktekkan tradisi beragam sebelumnya atau bahkan kembali kepada praktek kepercayaan lamanya atau malah konversi selanjutnya dengan menganut kepercayaan lain.

Menurut Tungkagi (2020b: 461-500) dan Tungkagi, dkk., (2020a), jika mengikuti peta Pluvier (1995), Islamisasi Sulawesi berlangsung karena termasuk bagian dari rute dagang di Asia Tenggara yang kemudian terhubung dengan jalur dagang dunia. Oleh karena itu, lanjut Tungkagi, dkk., (2020a: 66-77), wilayah Bolaang Mongondow dan Minahasa belum diperhitungkan sebagai jalur dagang abad ke-15, hanya Gorontalo, Maje'ne atau Mandar, Gowa-Makassar, Luwu', Bone, Bantaeng, Banggai, Poso dan Butung. Di wilayah-wilayah tersebut telah berdiri kerajaan-kerajaan Islam. Di wilayah lebih utara dari Bolaang Mongondow dan Minahasa, ada Kerajaan Ternate dan Kerajaan Tidore yang telah ramai oleh lalu lintas perdagangan jalur rempah-rempah (*spice route*) atau barang dagangan lain. Pelaut dan pedagang dari berbagai wilayah kerajaan tersebut turut membantu penyebaran Islam di kawasan pesisir di Bolaang Mongondow dan pesisir utara Minahasa. Pada abad ke-19, Tungkagi dkk, (2020a: 8) menyebut adanya gerakan sosial keislaman

yang dimotori oleh Sarikat Islam, yang disebutnya, antara lain, menangkal misi *zending*.

Terutama Hekker (1991: 447) yang menghadirkan tulisan yang sangat komprehensif dalam bentuk antologi, dan juga Kosel (2010), menyebut konversi elit dan masyarakat kebanyakan di Bolaang Mongondow menjadi Islam sejak raja Bolaang Mongondow, Jacobus Manuel Manoppo meminta izin secara resmi kepada Residen Belanda di Manado pada 1848. Residen menjawab semua pihak bebas untuk memilih kepercayaan dan agamanya masing-masing sepanjang mereka loyal kepada pemerintah Belanda. Sebelum memeluk Islam, para pendahulu raja Bolaang Mongondow sejak abad ke-17 memeluk agama Kristen. Laporan Residen Belanda di Manado pada 1804, Prediger, berasumsi bahwa orang-orang di pesisir Sulawesi Utara termasuk Bolaang Mongondow menyebut diri mereka orang Kristen tetapi sebenarnya sebagian besar dari mereka adalah orang kafir atau Muslim. Bukti-bukti menunjukkan bahwa dua raja Bolaang Mongondow sebelum Jacobus Manuel Manoppo, yakni Cornelis Manoppo and Ismael Cornelis Manoppo, diduga lebih familiar dengan Islam dibandingkan dengan agama Kristen. Dipihak lain, Arsyad (2006: 101) menulis meski mesra hubungannya dengan Sultan Hairun dari Tidore dan Sultan Baabullah dari Ternate kadar keislaman keduanya masih tetap diragukan karena diduga masih mempraktekkan sebagian dari tradisi ajaran agama Katolik, di samping sarat dengan unsur-unsur kepercayaan animisme dan dinamisme.

Pengaruh dari migrasi orang dan peran pedagang Arab telah banyak dibahas dan itu menjadi salah satu teori Islamisasi Nusantara sebelum maupun selama era kolonial, antara lain, melalui naik haji jika tidak karena kepentingan ingin masuk pada jaringan dagang internasional mereka. Riddell (2001: 113-128) mengulas bahwa Cornelis Manoppo mendapat gelar *datoe* atau *dato*' – gelar yang lazim disematkan pada bangsawan Melayu Muslim yang dituakan dan dihormati. Sementara Kosel (2010: 43-64) menulis bahwa Puteri Raja Cornelis Manoppo memeluk Islam pada 1832 pada saat dia menikahi salah seorang pedagang Arab, Sharif Aluwi, yang juga dikenal dengan seorang pedagang

dari Buol, Sulawesi Tengah. Sebelum Raja Jacobus Manuel Manoppo memutuskan memeluk Islam, Lopez (2018) menulis, Cornelis Manoppo berkunjung ke Jawa dalam rangka memperluas cakrawala pandangnya, meski sebuah perjalanan yang kurang lazim bagi seorang raja pada zamannya sebenarnya. Hasil kunjungannya itu Cornelis Manoppo disebut Lopez (2018: 1-2) berkeyakinan bahwa "para guru Kristen di sekolah-sekolah Belanda di Minahasa lebih inferior dibandingkan dengan guru-guru Muslim di sekolah-sekolah Jawa". Dalam konteks Bolaang Mongondow, Manoppo (2020: 6) menyebut terdapat istilah *dumodui kon agama in Datul* – agama Raja adalah Agama Rakyat, yang menurut Mokobombang (1995: 15) berlaku sejak Datu Binangkang yang aslinya bernama Loloda Mokoagow pada abad ke-17. Ia adalah putera Punu' Tadohe, yang lahir pada saat armada laut Tadohe – ayahnya – mengalahkan pasukan laut Ternate di Perairan Bolaang dan merampas semua harta di dalam kapal-kapal Loloda. Di era kepemimpinan Loloda Mokoagow, menurut Tungkagi dkk, (2020a: 8, 29-30), Kerajaan Bolaang Mongondow berhasil melakukan ekspansi teritorial hingga Minahasa dan Manado. Dialah yang disebut-sebut pernah menguasai Pelabuhan Kema di Bitung – pelabuhan yang sama di mana Kyai Modjo dan rombongan mendarat dan tinggal sementara dalam perjalanannya ke pengasingan di Kampung Jawa Tondano – karena dipandang sebagai salah satu pelabuhan yang strategis di Semenanjung Utara Sulawesi. Dengan mengutip Henley (1996: 32), Leirissa (1997: 24, footnote 24) menyebut bahwa dalam dokumen VOC Loloda Mokoagow pernah terdesak kemudian melarikan diri ke Makassar untuk bergabung dengan patronnya itu, namun karena ternyata Makassar telah ditaklukkan VOC pada 1667, maka ia kembali ke Manado dan meninggal dunia pada 1693 atau 1994.

Lopez (2018) menyebut, di tengah-tengah perbedaan cara dan jalan yang ditempuh antara Jacobus Manuel Manoppo di Bolaang Mongondow dan Outfoort Johan Palenkahu di Minahasa, yang terjadi pada saat itu di kawasan pesisir pantai Sulawesi Utara, orang Minahasa dan penganut Katolik yang bermigrasi dari Filipina hingga ke Kepulauan Banggai (kini, Sulawesi Tengah) dan hidup damai satu sama lain; dan pada

saat sama hubungan antara Kristen Minahasa dan pekerja penambang emas Jawa Muslim yang mestinya juga bisa bekerja secara berdampingan secara damai tetapi justru diduga bermasalah; bersamaan dengan saat itulah menurut Lopez (2018), telah terjadi intensitas yang tinggi antara Bolaang Mongondow dengan para pedagang Bugis dan Arab, di mana, menurut Ellen (1996: 237), yang pertama membuka jalur perdagangan antar pulau sedangkan yang kedua antar negara - terutama dari Yaman dan Hadramaut – termasuk di pulau-pulau kecil di Seram Timur.

Jika Jacobus Manuel Manoppo, Lopez (2018) melanjutkan, memeluk Islam demi kepentingan ekonomi-politik yang kemudian diikuti oleh para pembesar kerajaan dan rakyat di Bolaang Mongondow; langkah demikian juga yang diambil oleh mitranya di Minahasa, Outfoort Johan Palenkahu, Ketua Kristen di Tonsea, dalam mendukung upaya Kristenisasi. Memanfaatkan reformasi fiskal dan politik oleh Residen Belanda, ditambah dengan langkahnya menjadi sponsor Kristenisasi, ia ingin menaikkan posisinya dengan memusatkan kekuasaan pada tangannya sekaligus melemahkan ketua-ketua di bawahnya. Palenkahu misalnya, menghapus monopoli perdagangan beras dari tangan kaum ketua-ketua bawahan dan melarang mereka untuk menggelar upacara *fosso* dengan alasan bahwa ritual agama pribumi-suku ini berseberangan dengan usaha-usaha pemerintah kolonial Belanda mendorong penyebaran agama Kristen. Keberhasilan usaha Pelenkahu ini mengakibatkan ia meraih supremasi politik didistriknya dengan menjadi Ketua Distrik di Tonsea dengan berlindung di bawah agenda politik-ekonomi dan usaha Kristenisasi yang didukung pemerintah Belanda.

Reformasi ekonomi dan politik kolonial di Minahasa dan Bolaang Mongondow yang berlangsung pada 1850-an, reformasi ekonomi dan politik kolonial yang terjadi di kawasan Kepulauan Sangihe Talaud terlambat 40 tahun, berlangsung pada 1890an. Guna mempertahankan otoritas tradisional, ekonomi dan politik sebagai Raja Pulau Siau, Lopez (2018) menulis, Jacob Ponto menolak kedatangan ”anggota pekerja penginjil” (*zendeling-werklieden*) Eropa yang ditunjuk pemerintah kolonial. Jacob Ponto kemudian membuat manuver politik untuk memper-

kuat otoritasnya dengan merangkul basis masa rakyat dengan menggelar ekspedisi *ngayau* (perburuan kepala manusia yang dianggap musuh) dan merayakan upacara-upacara lain yang dalam kacamata Belanda termasuk "pagan". Reformasi ekonomi, politik dan agama yang dilancarkan secara luas oleh dua Residen Belanda di Manado, Marinus Cornelis Emanuel Stakman(1987) (22 Februari 1889-4 November 1892) dan Eeltje Jelles Jellesma (4 November 1892-15 Februari 1903) pada akhir tahun 1880an dan 1990an, tidak terbendung lagi. Pada saat M. C. E. Stakman memerintah antara 1989-1892, Schouten, (1987: 119-141) menulis, ia berkonfrontasi dengan Kepala Distrik Sonder, Mayoor Albert Lasut Woworuntu, yang mengirim petisi karena menjalankan kebijakan reformasi yang tidak populer atas pajak dan kerja rodi. Akibat petisi ini, Gubernur Jenderal Belanda di Ambon mengutus Raad Netherlands-Indie, W. O. Gallois sebagai komisaris pemerintah. Kasus ini kemudian dikenal dengan konfrontasi Woworuntu-Gallois. Hingga pada awal abad ke-20, kerja-kerja birokrasi kolonial Belanda membentuk kantor Inspektur Departemen Sangihe dan Talaud, yang dipimpin oleh C.A. Nieuwenhuijen, c. 1906.

Inspektur Departemen Sangihe dan Talaud, C.A. Nieuwenhuijen, c. 1906. Sumber: @nederlands_indie

Reformasi yang dilancarkan dua residen ”reformis” ini, antara lain, mendorong terjadinya komersialisasi ekonomi ditingkat lokal dengan menerapkan pajak uang pada setiap jenis barang dan jasa serta memaksa penggunaan uang sebagai alat tukar; menyederhanakan peran kantor ketua lokal dengan mengurangi kewenangannya dan menunjukkan kehebatan militer kolonial Belanda melalui serangkaian strategi parade dan kampanye; penduduk Pulau Makelehi dibebaskan dari berbagai keharusan kontak hubungan ekonomi dan politik dengan elit Siau yang opresif, khususnya dengan Jacob Ponto. Akibat langsung dari reformasi itu, mereka sukses mengakibatkan Ponto tidak lagi dengan leluasa mengatur kekuasaannya. Raja Jacob Ponto dan menteri Siau, pada 1 Juni 1863 menandatangani perjanjian (*overeenkomsten*) dengan Residen Manado, Willem Christiaan Happe (1862-1864), di Manado. Perjanjian itu terdiri 27 pasal yang intinya raja Siau tidak lagi memiliki kewenangan penuh terutama urusan ekonomi dan perdagangan dan dia bahkan dibebani dengan keharusan membayar pajak atas barang dan jasa. Raja Jacob Ponto kemudian disebut-sebut memeluk agama Islam, hal itu lantaran, oleh pinangan Raja Siau itu kepada adik perempuan Raja Bolaang Mongondow, Jacobus Manuel Manoppo, pertama-tama ditolak dengan alasan karena tidak memiliki agama yang sama. Agama tidak menjadi motif utama dari agenda reformasi Belanda di tiga daerah di Sulawesi Utara. Reformasi di Bolaang-Mongondow tidak ditentang oleh Raja Jacobus Manuel Manoppo, oleh karena itu, meskipun dia memeluk Islam tidak membuatnya turun tahta; reformasi di Minahasa tidak ditentang oleh Ketua Kristen Tonsea, Outfoort Johan Palenkahu, justru dimanfaatkan untuk memperkuat kekuasaan politik dan keagamaan dirinya dengan memeluk Kristeni dan mendorong Kristenisasi di Minahasa, membuatnya memperoleh keuntungan politik dengan diangkat menjadi Ketua Distrik Tonsea; sementara reformasi di Sangihe Talaud ditentang oleh Raja Siau, Jacob Ponto, dengan mengerahkan rakyat bawah. Namun usahanya itu tidak cukup untuk menahan kekuatan politik dan militer Belanda yang jauh lebih kuat. Sikap menentang itu membuatnya tersingkir dari kekuasaannya.

Apapun yang terjadi, reformasi yang dilancarkan pemerintah kolonial memiliki dampak yang luas terhadap masyarakat. Khusus di Siau, hanya dalam jangka beberapa tahun saja, penduduk kepulauan Siau aktif menjadi anggota gereja Kristen ditingkat lokal, mulai saat itu telah berubah menjadi aktivitas ibadah di dalam denyut nadi kehidupan masyarakat tanpa melibatkan otoritas raja karena seringkali hubungan *patron-client* antar keduanya penuh dengan penindasan (Lopez, (2018). Dengan fenomena ini, kabar Raja Siau, Jacob Ponto, masuk Islam sangat mungkin diragukan kebenarannya. Tidak ada bukti dan jejak atas konversi itu dengan melihat bahwa tidak ada pengaruh terhadap kehidupan agama rakyatnya, atau memang benar terjadi konversi, namun tindakan itu diabaikan oleh rakyatnya, karena raja sudah tidak lagi memiliki wibawa dan otoritas tradisonal di mata rakyatnya di Siau, Tagulandang, Biaro, dll. Spekulasi lain, barangkali agama Islam di Siau pupus bersamaan dengan tersingkirnya Raja Jacob Ponto dari tahta kekuasaannya.

Manusia dengan Meriam Portugis di Tagulandang, circa 1910. Sumber: @nederlands_indie

Raja Abraham Sugeha yang memerintah antara 1880-1893, disebut Tungkagi dkk, (2020a: 44-45) dan Tungkagi (2020b: 461-500) sebagai seorang yang berperan besar dalam proses Islamisasi di Bolaang Mongondow. Dia meraih pendidikan dan pengetahuan Islam dari Bugis, daerah

kampung halaman asal ayahnya, Andi Latae, yang merupakan seorang bangsawan Bugis Wajo. Pada saat berlabuh di Bolaang, ibukota Kerajaan Mongondow, ia mendapat perlindungan raja Mongondow, Eugenius Manoppo, yang menganut Katolik. Eugenius Manoppo kemudian mengirim anak ketiganya, Andi Panungkelan ke Bugis untuk belajar Islam, yang dikemudian hari menjadi penyebar Islam di kampung halamannya ini. Anak inilah yang kemudian menjadi Raja Bolaang Mongondow dengan gelar Raja Abraham Sugeha.

Merujuk penelusuran Taulu (1977: 9), Amin (2002: 57) dan Tungkagi, dkk (2020a: 78) menulis bahwa *walak Belang*, suku Mongondow, di daerah Ponosokan telah memeluk agama Islam sepelum Belanda tiba di wilayah ini. Sebagai gambaran, orang Minahasa sebelum era penjajahan bahkan hingga di era kolonial Belanda terbagi-bagi dalam begitu banyak *walak* atau *clan* etnis. Dalam kehidupan sehari-hari mereka dipimpin oleh Hukum Tua atau Leirissa (1997: 25) menyebutnya Hukum Besar. Masing-masing *walak* dipimpin Hukum Tua yang bertindak sebagai Kepala Klan dan kemudian di dalam konteks birokratisasi geopolitik *walak*, Hukum Tua dalam masing-masing *walak* di era penjajahan maupun setelah Indonesia merdeka bertindak sebagai Kepala Desa. Dengan gambaran geopolitik seperti itu, Kaunang dan Kusen (2010: 66-67) menulis, bahwa sebuah *walak* merupakan wadah kesadaran etnis, dan merupakan diksi terbaik untuk menjelaskan bagi semua etnis dan subetnis yang bersifat adoptif terhadap unsur-unsur internal sub etnis, antar sub etnis, dan antar sub etnis dengan etnis luar.

Islamisasi terhadap salah satu *walak* dari begitu banyak *walak* Minahasa itu dilakukan seorang pedagang Arab pada 1590, yang singgah di Belang – kemudian wilayah Teluk Tomini: Palasa, Kotabunan, Molibagu, Gorontalo dan sekitarnya - setelah ia mengunjungi Ternate. Sang juru dakwah, Abdul Wahid Rais atau Sahid Wahes tinggal dan menikah dengan seorang puteri Raja Dodi Mokoagow, hingga meninggal dunia di Belang, dimakamkan di Tanjung. Jika informasi ini akurat, maka bibit sejarah Islamisasi Bolaang Mongondow dapat dimulai dari sini.

Minahasa, Sangihe dan Talaud

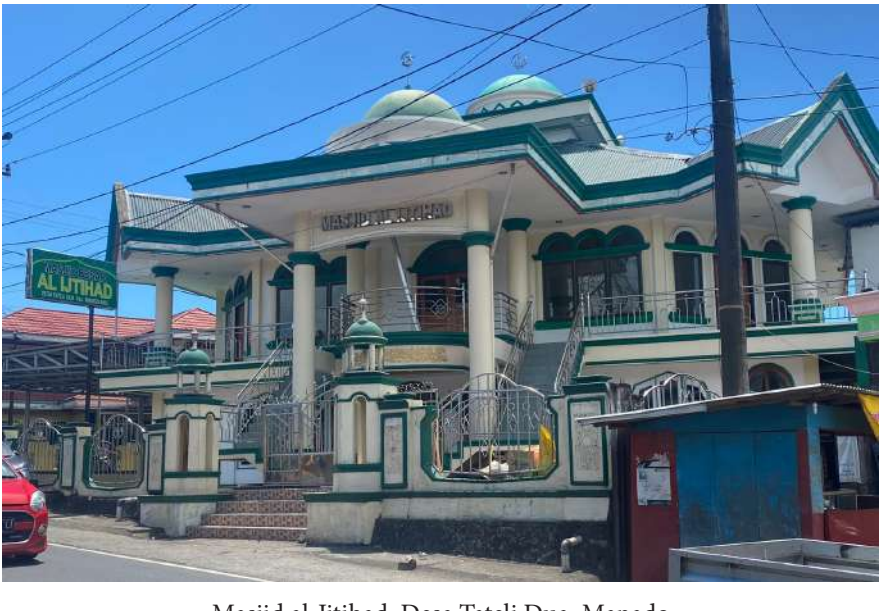
Para buruh Muslim didatangkan Belanda dari Makassar dan Ternate ke Manado untuk mendirikan barikade atau benteng kayu pada 1684 disebut Taulu (1977: 9) dan Tungkagi, dkk., (2020a: 78-79) sebagai titik awal Islamisasi di semenanjung utara Sulawesi. Dengan demikian, Kesultanan Ternate dan Tidori di utara dan Kesultanan Makassar dan Gresik Jawa Timur memainkan peran dalam kontak Islam di wilayah ini. Meskipun yang paling menonjol adalah pemukiman para pelaut Muslim Ternate yang mendiami wilayah Kampung Ternate-Tua. Kampung ini membentang dari kawasan pesisir pantai di Kampung Pondol hingga muara Sungai Wenang di Tondano di Kecamatan Wenang, Manado. Penghuni kampung ini kemudian dipindah ke Ternate Baru di kawasan pesisir utara Sulawesi, juga Kampung Islam di Tuminting. Susassri, Mawikere & Thomas (2017: 1-10) dan Marzuki (2020: 241-274), menulis bahwa para pedagang Arab kemudian memisahkan diri dari Kampung Islam Tuminting ke tempat baru yang disebut Kampung Istiqlal atau kemudian terkenal dengan sebutan Kampung Arab. Bergesernya mereka ke tempat baru dengan maksud agar mereka lebih dekat dengan lokasi pelabuhan Manado, tempat mereka menggantungkan hidup dengan berdagang. Dari data wawancara dengan sumber di kampung Arab, Marzuki (2020: 251-253) lebih lanjut menyebut bahwa pada 1866 jumlah orang Arab tercatat hanya 11 orang saja, kemudian menjadi 16 orang pada 1868. Jumlah mereka berkembang pesat menjadi 585 pada 1930, di mana 315 laki-laki dan 270 perempuan. Pada saat Manado menjadi Gementee pada 1919, wilayah Kampung Arab berada di bawah administratif Bergemeester (mayor) atau Walikota Manado.

Pemukiman Muslim yang terbentuk secara alamiah dan gradual, selain Tondano dan Tomohon, terutama Pineleng di Kota Manado disebut Palar (2009: 98) dan Makkelo (2010: 98) juga dijadikan tempat pengasingan para kesatria pejuang Muslim dari luar Minahasa. Tentu saja Pineleng ini berbeda dengan Benteng Nieuw Amsterdam dan pelabuhan yang dibangun di ujung mulut Sungai Tondano Manado, tempat Diponegoro diasingkan sementara di wilayah ini. Mereka hidup aman di

tengah-tengah minoritas agama Kristen. Latief (1972: 15) menulis bahwa meskipun pada 1958 warga Kampung Jawa Tondano sebagai sasaran dan korban kekerasan dalam kasus Permesta atau Perjuangan Rakyat Semesta. Sebagai orang Jawa, komunitas Kampung Jawa Tondano dipersepsikan sama dengan pemerintah pusat yang karena Ibukota di Jakarta, Pulau Jawa, maka secara alamiah didominasi oleh orang Jawa.

Studi Lundström-Burghoorn (1981) menyebut bahwa bersamaan dengan itu atau pada tahun-tahun sesudahnya, di kantong-kantong pemukiman kaum Muslim di Minahasa hingga kini terbentuk institusi peribadatan, pendidikan, rumah sakit, yayasan dan kemasyarakatan di wilayah ini. Di samping Masjid Agung Awwal dan Masjid Al-Fattah yang dibangun pada periode-periode awal Islam di Minahasa, di wilayah Manado, termasuk Tuminting dan sekitarnya ini kini berdiri Masjid Raya Ahmad Yani, Masjid Nurul Jihad Polda Sulut, Masjid Miftahul Jannah Titiwangun Utara, Masjid Asmaul Husna Malalayang Dua, Masjid Al-Falah Malalayang Satu, Masjid al-Furqan di Bahu Malalayang, Masjid Baiturahim Manibang di Malalayang Satu Barat, Masjid Al-Mujahidin di Teling Bawah, Masjid al-Ikhlas Asgab Wanea, Masjid Al-Ikhwan Mahawu, Masjid Nurul Iman Pandu, Masjid Baitul Ma'mur, Masjid al-Inayah, Masjid at-Taufik Tumumpa Satu, Masjid Nurul Jannah, Masjid Ibnul Amin, Masjid al-Ikhwan, Masjid ar-Ridwan, Masjid al-Hidayah Maasing, Masjid Khairul Bariyah, Masjid Al-Qadir, kemudian Masjid Irsyadul Ibaad Bailang, Masjid Ibnul Amin, Masjid Al-Inayah, Masjid at-Tawfiq Tumumpa Satu, Masjid al-Hidayah Maasing, Masjid Nur'ain dan Masjid al-Ikhwan yang lokasinya berdekatan dengan Siti Maryam Islamic Hospital; berdiri pula Asrama Haji di Jalan Masarang yang berdiri Masjid Baitul Istighfar yang berdekatan dengannya, Masjid al-Muttaqin, Masjid Nurul Hidayah, Masjid Babul Jannah Singkil, Masjid al-Mufied Tarnate Tanjung, Masjid Darul Arqam, Masjid Habib Alwi bin Smith, Masjid K. H. Arsyad Thawil, Masjid al-Maghfirah Karame, Masjid Al-Ikhsan Dendengan Dalam, Masjid al-Muhajirin Teling Sawah-Wenang, Masjid al-Muhajirin Tingkulu-Wanea, Masjid Baitul Ilmi di Sea Pineleng, Masjid at-Taqwa Perkamil, Masjid al-Salam atau Mas-

jid ar-Rahmah di Kampung Islam yang dilengkapi dengan Panti Asuhan Ar-Rahman, di samping Panti Asuhan Assalaam, yang berdekatan dengan Masjid at-Taubah, Masjid al-Kaustar, Masjid Al-Ikhlas. Juga berdiri Panti Asuhan as-Sabirin, Panti Asuhan An-Nur, dan Panti Asuhan Siti Khadijah. Lembaga pendidikan Islam berdiri antara lain, Madrasah Diniyah Awwaliyah Abnaul Hubbul Khairat bersamaan dengan Masjid Istiqlal di Wenang, Madrasah Tahfidz Qur'an as-Sunnah di Komo Luar, Madrasah Raihannah di Piniki Dua, MI al-Hijrar di Pinaesaan, MIN 1 Minahasa, MTsN di Bailang, Madrasah Ibtidaiyah Kayubulan, Madrasah Ibtidaiyah At-Taqwa di Perkamil, Madrasah Tsanawiyah Nurut Taqwa Melendeng-Tikala, Madrasah Tsanawiyah Muhammadiyah Manado, Madrasah Aliyah Negeri Model Manado, MAK Madani di Tuminting, Madrasah Aliyah Nurul Hidayah Sei I, Madraasah Aliyah Pondok Karya di Singkil Satu, SMP dan SMA Muhammadiyah, STIKES Muhammadiyah, dan Pekuburan Islam di Kampung Tali. Di daerah Desa Tateli Dua, Mandolang, juga terdapat Masjid al-Ijtihad yang lokasinya tidak jauh dari IAKN Manado yang berada di wilayah Tateli Satu.



Masjid al-Ijtihad, Desa Tateli Dua, Manado

Penting dicatat pula bahwa di wilayah Tuminting terdapat jalan bernama Jl. Santiago dan bahkan nama Danrem 131 Santiago – sebuah nama dinisbahkan pada Bataha Santiago - tokoh legendaris dari Manganitu yang kemudian diangkat sebagai Pahlawan Nasional dari Sangihe. Sementara di Kampung Tarnate Baru terdapat satu tempat ibadah yang disebut Masjid Nurul Huda. Sedangkan di Kampung Arab terdapat Masjid Al-Masyhur Istiqlal di Jl. Cik Ditiro. Hal lain adalah dengan didirikannya STAIN kemudian kini berubah menjadi IAIN dan terakhir dalam transformasi menjadi UIN Manado yang terletak di Malendeng, Tikala, Manado. Dengan sebaran lembaga ibadah, pendidikan, kesehatan, dan sosial kemasyarakatan Islam yang tidak lagi berada di *enclave* seperti Kampung Ternate Tua, Ternate Baru, Tuminting, Kampung Arab, tetapi menyebar ke berbagai sudut kota Manado, menandakan proses resepsi, akulturasi, dan indigenousasi Islam di semenanjung utara Sulawesi ini berjalan damai dan gradual.

Kehidupan nelayan di Kampung Tidore di Sangihe, 2022

Di dalam suasana relasi multikultural seperti itu, baik Minahasa maupun Bolaang Mongondow mendapatkan manfaat dari relasi kuasa sekaligus jalur dagang Ternate – Tidore dengan Gorontalo, Makassar kemudian Jawa, melalui jalur barat Sulawesi. Syahid, Gerung dan Tumundo (2016) mendapati bahwa komunitas para pelaut dari Tidore ini juga dapat ditemui di Kampung Tidore yang mendiami persis di kawasan bibir pantai dan pelabuhan di teluk Tahuna Timur, di Pulau Sangihe. Di samping sebagai pegawai negeri, wirausaha, profesi utama untuk menunjang kehidupan sehari-hari sebagian besar mereka adalah sebagai nelayan. berinteraksi kesibukan dengan para pedagang antar pulau yang hendak menjual barang dagangan atau membeli kebutuhan mereka ke Pasar Lama atau Pasar Towo'e di Tabukan, Sangihe. Belum lagi kapal-kapal nelayan ini sibuk berlalu lalang berpapasan dengan kapal para pedagang dan kapal laut yang

menghubungkan mereka dengan Pelabuhan Bitung atau Pelabuhan Manado, melintasi pulau-pulau seperti Siau, Biaro dan Tagulandang. Di samping berdiri megah Masjid Agung at-Taqwa di kawasan ujung Boulevard Tahuna, yang letaknya berdekatan dengan Mushalla Al-Ikhlas dan Hotel Madinah, terdapat juga Masjid Attaqwa di wilayah Tidore Atas.

Karena pengaruh Ternate dan Tidore, wilayah lain yang memperoleh manfaat bagi Islamisasi ke Minahasa adalah terbentuknya Kampung Arab di Wenang Manado. Salah satu wilayah menonjol tentang sebaran Islam di Manado adalah Kampung Arab yang kini berada di Kelurahan Istiqlal, Kecamatan Wenang, Manado. Asal usulnya, wilayah ini dihuni oleh pada saudagar dan ulama dari Hadramaut, Yaman, pada 1800 an. Bahkan Wenas (2007: 23) menyebut angka lebih awal lagi, yakni pada 1590 an telah datang seorang Syarif, pedagang Arab ke Manado yang kemudian tinggal di wilayah ini. Gelombang Islam datang ke Minahasa selanjutnya adalah Kyai Modjo dari Solo, Jawa Tengah; Kyai Hasan Maolani dari Lengkong, Kuningan, Cirebon; Sayyid Abdullah Assegaf dari Palembang; Pangeran Perbatasari dari Banjarmasin, Imam Bonjol dan pengikutnya dari Sumatera Barat, di samping para kesatria yang diasingkan dari Banten, Saparua dan Aceh.

Islam masuk Minahasa, selain yang disebut di atas, juga melalui migrasi penduduk Muslim dari luar Minahasa ke Manado dan sekitarnya karena alasan pernikahan, profesi, perdagangan, dll., yang berlangsung sejak zaman kolonial Belanda hingga Indonesia merdeka. Sejarah akhirnya mencatat bahwa transmisi Islam di Minahasa tidak mengubah wajahnya, juga Sulawesi Utara Kepulauan seperti Sangihe, Talaud, Siau, Tagulandang, Biaro, dll., yang mayoritas memeluk agama Kristen. Bahkan hingga kini, di mana organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah, NU, Persis, al-Khairaat, al-Washliyah, dengan organisasi kepemudaan keislaman seperti HMI-Kahmi, PMII, Anshor, dll., telah masuk wilayah yang dikenal terbuka dan toleran ini. Bahkan pula dengan berdirinya IAIN Manado yang berdiri sejak 1997 lalu, yang kini hendak beralih status menjadi universitas sehingga bernama UIN.

Pertanyaan selanjutnya, apa yang dapat dimainkan oleh masyarakat mayoritas Kristen di Minahasa, Sangihe dan Talaud ini? Pertama-tama, penting ditegaskan pandangan Schefold (1998: 259-280) yang menulis bahwa misi organisasi para *zending* itu sukses bukan saja karena dukungan administratif dan administratur kolonial Belanda, tetapi juga rupanya komunitas pada kedua wilayah itu memiliki respon yang berbeda terhadap pengaruh dari luar. Kegiatan misionaris Kristen Protestan di Bolaang Mongondow tidak berhasil dengan sukses, namun sukses di Minahasa, disebut Schefold (1998) karena dipengaruhi oleh pemahaman para zending itu terhadap faktor etnik-kesukuan dan bagaimana persepsi komunitas keagamaan terhadap misi zending itu di dalam arena politik di bawah pemerintahan kolonial Belanda. Kosel (2005) menulis bahwa kegiatan misi Kristenisasi oleh zending di Bolaang Mongondow tidak berhasil, namun berhasil di Minahasa, dipengaruhi oleh sikap para bangsawan di kedua wilayah itu. Fenomena yang sangat menentukan dari "penolakan para bangsawan Bolaang Mongondow terhadap upaya Kristenisasi adalah secara simbolik dapat dibaca dari saat para bangsawan itu menghantarkan dua misionaris Kristen dari Bolaang Mongondow ke Minahasa yang pada 1876 kemudian mendirikan sekolah-sekolah di wilayah yang disebut terakhir ini. Mengantarkan dua zending ke Minahasa mencerminkan sikap dan keputusan para bangsawan Bolaang Mongondow untuk memilih Islam, menolak konversi agama menjadi Kristen. Keputusan para bangsawan yang menolak zending mendirikan sekolah di Bolaang Mongondow kecuali sekolah itu digunakan untuk mengajarkan sesuatu untuk melawan Belanda seakan mereka ingin menentukan apa yang terbaik untuk nasib mereka sendiri. Di daearah ini hingga tahun 2000an, komposisi penduduk berdasarkan agama, 74% Islam, 23% Kristen dan 2,4% Hindu, 0,6% lain-lain mencerminkan keragaman agama di Indonesia. Menurut Kosel (2005: 41-65) Berbeda dengan Bolaang Mongondow, lembaga pendidikan formal berupa sekolah yang didirikan dua zending Belanda di Minahasa pada perkembangan selanjutnya memang merupakan pintu masuk bagi konversi agama menjadi Kristen bagi penduduk setempat, di samping menjalankan kegiatan utamanya sebagai tempat proses belajar mengajar. Kesuksesan Kristenisasi di Mi-

nahasa sukses bukan saja faktor dibukanya sekolah ini, tetapi juga karena faktor identitas kelompok, dan relasi kuasa antara para bangsawan dengan pemerintahan kolonial Belanda.

Dalam perkembangannya, Belanda tidak hanya memperkenalkan tata kelola negara dan agama Kristen, tetapi juga kebersihan badan dan rumah tinggal, termasuk sabun dan shampo sebagai peralatan mandi. Kees van Dijk (2011) menyebut sabun merupakan serbuan peradaban Eropa. Namun jika pendapat Kees van Dijk (2011) tersaebut ditilik lebih lanjut untuk mengetahui asal-usul sabun juga shampo, produk yang semula ditempatkan sebagai produk kecantikan dan kesehatan ini, berasal dari Muslim India, bahkan sabun telah menjadi glosari istilah di Yunani, yakni *Σάπων* atau *sápōn* pada Yunani kuno; *sâbûn* dalam bahasa Persia melalui bahasa Arab, *saipā* di Proto-West Germanic atau *saipǭ* di Proto-Germanic; dan *Sãpe* Inggris Kuno, dan berbagai istilah atau variasi dialek lain seperti *såpe*, *sapé*, dll., yang tersebar di Skotlandia, Swedia, Norwegia, Irlandia, dll., yang diderivasi kemudian menjadi *soap* di Inggris modern. Terlepas dari itu semua, sabun bukan saja untuk kebersihan tubuh dan badan, tetapi sebagai sebuah skala peradaban. Sabun tidak berdiri sendiri, sebagai simbol peradaban ia tampil bersanding dengan busana, selera bahasa, dan bahkan kamar mandi dan toilet. Adalah George Jennings, seorang perancang busana sukses dan terpandang yang memperkenalkan sabun sebagai untuk pendamping *wash-down toilet* di arena *Great Exhibition* yang digelar di London pada 1851. Sebagai produk teknologi pada zamannya, sabun kemudian menjadi ukuran bagi kebersihan badan seseorang, pakaian yang dikenakannya, bahan dan mode busana, baik di area domestik maupun pada peran-peran publik mereka di seluruh negara-negara jajahan Eropa. Saat penduduk di Minahasa dan Sulawesi Utara merasa badannya kotor, mereka tidak tahu cara dan alat untuk berbersih diri sabun diperkenalkan. Sabun kemudian menjadi standar peradaban, ukuran badan seseorang menjadi bersih atau kotor. Pada saat seseorang keluar rumah, sabun adalah alat pelengkap untuk menandai sesorang itu bersih atau tidak badannya, beradap atau belum beradab. Sejak masa anak-anak pergi ke sekolah, sabun diperke-

nalkan untuk cuci tangan, bahkan tradisi itu berlangsung hingga kini. Dalam iklan yang dibuat (dengan gambar penduduk laki-laki pribumi, berdiri bibir pantai dengan riak gelombang laut, tangan kini memegang busur berburu dan tangan kanan menggenggam sabun) dan diunggah dalam tulisan Kees van Dijk (2011), disebutkan dengan jelas bahwa sabun adalah simbol peradaban, ukuran kebersihan dan kesehatan, dan kesucian seseorang. Sabun disebut sebagai lahirnya sebuah peradaban, dan itu adalah pesan dari laut, yang maksudnya adalah peradaban dari luar. Laut menjadi latar belakang, karena pada saat itu, peradaban dari berbagai penjuru dunia hingga ditemukannya moda transportasi darat dan udara, yang kemudian diproduksi massal pada 1900, adalah melalui jalur dan menggunakan moda transportasi laut.

Van Dijk (2011) kemudian lebih lanjut menjelaskan bahwa kebersihan badan agar tidak bau karena keringat juga diterapkan pada kaum Melayu lain di kawasan Barat Indonesia, bahkan juga di Singapura. Pada abad ke-17, 18 dan 19, tampak bahwa Belanda sangat gencar bahkan dikabarkan sampai kewalahan dalam mendidik dan memperkenalkan sabun agar badan, baju, sepatu, bahkan kuku tangan dan kaki harus bersih. Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi (1970) dalam *Hikayat Abdullah* disebut Sweeney (2006: 223–245) mencatat salah satu tokoh Belanda yang bernama Tuan Bangor dalam usaha itu. Nama aslinya adalah Van Goor, yang diangkat sebagai sekretaris Gubernur Belanda di Malaka pada 1818. Baik Tuan Van Goor maupun Tuan Sweep sangat terobsesi dengan kebersihan kota tempat di mana mereka bertugas. Tiap malam Van Goor dan pengawal mereka keluar mengendarai kuda untuk melakukan inspeksi dijalan-jalan dan menjatuhkan denda jika menemukan sampah berserakan di depan rumah mereka. Namun Munsyi (1970) menyebut keduanya sebagai ”lintah darat, yang meminum darah para hamba Tuhan”, lantaran sikapnya yang tidak segan-segan memberi denda dalam berniaga. Saking takutnya para penduduk didenda oleh keduanya, saat Tuan Van Goor dan Tuan Sweep mengendarai kuda berkeliling jalan raya, Van Dijk (2011: 8) menyebut para penduduk berhamburan keluar

rumah membersihkan halaman mereka dengan sapu, bahkan sampai air tergenang di depan rumah-rumah penduduk pun tampak tak kelihatan.

Sampo yang ditemukan pada paruh pertama abad ke-19 sebagai cairan pembersih rambut saat keramas menambah tinggi ukuran kebersihan badan. Shampoo disebut di sini, tulis Kees van Dijk (2011: 1-40), sebetulnya berasal dari bahasa India. Shampoo dibawa masuk oleh imigran sekaligus ahli bedah India, Sake Dean Muhammad yang beragama Islam ke Inggris Raya pada 1810-an. Sake Dean Muhammad sendiri mengklaim bahwa shampoo yang ditawarkannya dapat dijadikan bahan ramuan saat pijat dan mempermanis kamar mandi sehingga dapat bermanfaat secara medis seperti menyembuhkan para pasien, untuk kalangan yang disebut elit dan bangsawan, dari segara urusan rematik dan berbagai penyakit lain. Di Inggris dia mendirikan salon dan bahan ramuan yang bernama *Indian Vapour Baths and Shampooing Establishment*. Usahanya itu pada awalnya kurang berhasil, namun kemudian berkembang menggembirakan setelah ia menerbitkan iklan rahasia dibalik perawatan medis Raja George IV dan Raja William IV dengan menulis: "*Shampooing or benefits of resulting from the Indian medicated vapour bath, as introduced into this century by S.D. Mohammed (a native of India*)" dalam buku pertamanya yang diterbitkan pada 1822. Van Dijk (2011: 10-11) lebih lanjut mengatakan bahwa industri shampo menjadi berkembang pertama-tama karena ia merupakan gaya hidup elit, para bangsawan dan kelas menengah ke atas, hal lain juga karena merebaknya wabah kolera di Eropa yang memaksa setiap kamar mandi, toilet, cuci baju, dan tempat bersih peralatan makanan di setiap rumah diperbaiki dan dibersihkan. Sampo yang pada awalnya merupakan gaya hidup dan identitas kaum menengah ke atas urban di Eropa ini dikemudian hari sebagai bahan keramas untuk membersihkan rambut dan kulit kepala rakyat miskin dan jelata di negeri jajahan Inggris, Belanda, Spanyol, dan Portugis di kawasan Asia Tenggara – pertama-tama dikota-kota kemudian merambah ke pedesaan – agar bebas dari bau dan kutu di seluruh tanah jajahan Eropa, termasuk Minahasa. Smith (2007) menulis bahwa standar kebersihan tubuh dan badan semakin tinggi dan kesadaran

terhadap kebersihan masyarakat meningkat dikemudian hari diperkenalkan sikat gigi dan odol sebagai pasta gigi ke seluruh dunia. Sabun *sunlight* marak diperkenalkan melalui iklan-iklan di Nusantara pada 1918 untuk mencuci pakaian. Kebersihan ditambah standarnya dengan wangi, saat ditemukan dan diperkenalkan parfum. Dengan demikian, konsep kebersihan pada abad 20 tidak saja bersentuhan dengan seluruh badan dan kepala, tetapi juga pakaian, rumah termasuk kamar mandi dan toilet, pekarangan dan lingkungan hunian.

Berbeda dengan watak budaya di Gorontalo dan Bolaang Mongondow, karakter budaya Minahasa disebut Makaliwe (1981: 244-258) adalah egaliter. Relatif mudah bagi keluarga marga dan masyarakat di wilayah ini membuka diri dengan pengaruh dari luar, termasuk pernikahan. Makaliwe menulis bahwa pada 1952 an saat itu dia merupakan mahasiswa baru di Universitas Indonesia kali pertama mengunjungi tanah leluhurnya di Tondano, mendapati dokumen keluarga yang menarik. Dokumen tersebut berisi catatan tentang pernikahan leluhurnya dari pihak ibu, keluarga besar marga Mambu di Kabupaten Tondano. Dokumen itu merupakan tulisan tangan peninggalan paman dari pihak ibu yang pada saat dokumen itu ditemukan telah meninggal dunia. Penulisnya bernama Wuner P. H. Mambu (1886-1946), yang berprofesi sebagai guru sekolah. Meskipun guru namun pada saat ia hidup disebut berpindah-pindah tugas ke berbagai daerah, seperti Ambon, Gorontalo, Makassar, Kuta Raja Banda Aceh, dan Cimahi Jawa Barat. Pada dua dekade periode belakangan setelah tahun 1950an, model pernikahan serupa juga ditemukan di dalam keluarga besar marga Watupongoh di Kabuaten Tonsea. Baik pernihakan pada keluarga marga maupun pada keluarga marga Watupongoh berisi tentang geneologi keluarga yang mana silsilah itu dilengkapi dengan tabel keturunan dan hubungan pernikahan. Karena dua keluarga ini tinggal di wilayah perkotaan, pekerjaan mereka sebagai guru, aparatur sipil pemerintah Belanda, tentara pemerintah Belanda, dan pendeta di gereja, menjadi lebih terbuka sikap dan penerimaan dua keluarga tersebut dalam menjalani pernikahan antar marga. Adat dan kultur agraris yang menganggap pernikahan sebagai peristiwa

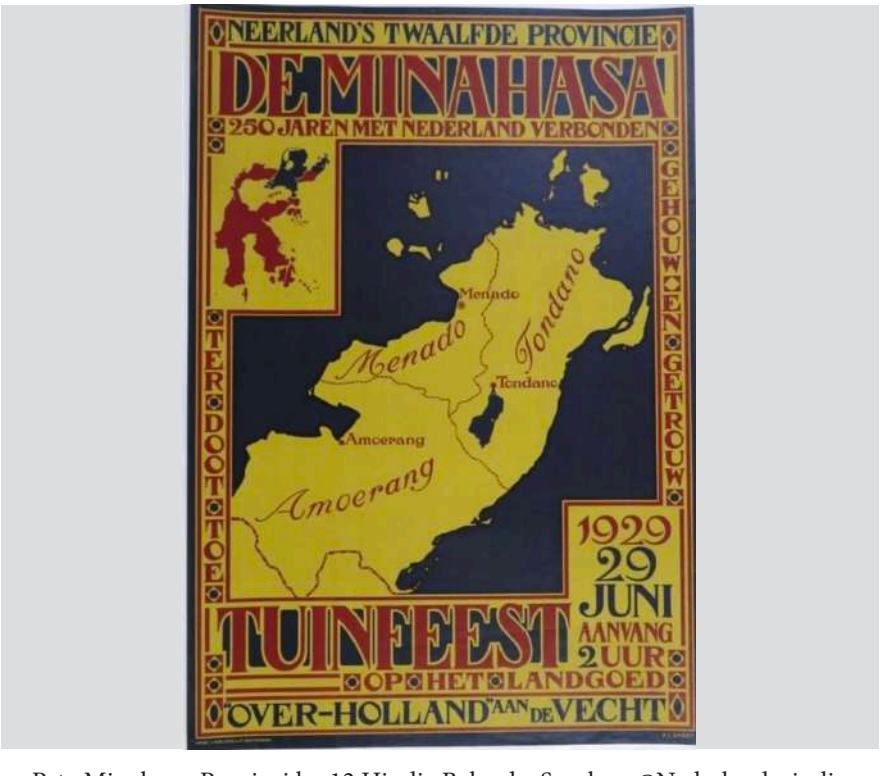
istimewa dan sakral, oleh karena itu, serba selalu diatur oleh tetua dan orang tua mereka tidak lagi bisa berjalan. Pada kasus silsilah kedua keluarga ini, tampak bahwa para tetua marga dan orang tua tidak lagi bisa terlalu mengikat anak keturunan mereka dalam hal pernihanan, mengingat keluarga tersebut harus menimbang secara adil antara dua hal: keharusan untuk patuh pada adat dan terikat kuat pada ikatan marga yang bersifat posesif dengan kepentingan anak turun keluarga mereka yang harus bisa bertahan hidup. Apalagi mobilitas sosial dan vertikal anak keturunan mereka yang tinggi membuat generasi penerus marga dan keluarga ini cenderung meninggalkan kampung halaman mereka. Interaksi yang intensif dan konstan dengan Belanda di Tondano dan Tonsea membuat catatan Makaliwe terhadap praktek pernikahan antar marga Minahasa, pernikahan dengan orang luar Minahasa dan bahkan penikahan dengan orang asing, terbuka dan dianggap wajar. Salah satu keluarga marga Mambu, misalnya, menikah dengan orang luar Minahasa, dengan keluarga Jawa, Ambon, Arab, dan menetap di luar Tondano, tiga anak perempuan mereka menikah dengan orang asing lalu di kemudian hari memutuskan untuk menetap di Afrika Selatan, Asia dan Eropa. Satu anak keturunan keluarga marga Watupongoh menikah dengan keturunan keluarga Edralin di Filipina yang disebut-sebut masih satu keluarga dengan ibu dari Ferdinand E Marcos.

Informasi Leirissa (1997) tentang Minahasa pada awal-awal perang kemerdekaan Indonesia penting dihadirkan di dalam kerangka melengkapi konteks bab ini. Tidak saja pada saat interaksi dengan pemeluk Islam Ternate, bahkan pada saat di bawah penjajahan Belanda, Leirissa (1997: 19) menyebut bahwa orang Minahasa yang hidup terbagi-bagi dalam unit-unit geopolitik banyak sekali *walak* atau klan itu juga mengalami proses integrasi dengan nilai dan kebijakan Belanda. Antara unit-unit geopolitik *walak* Minahasa dengan tatanan negara kolonial kemudian terjadi perubahan struktural yang bekerja terutama berkaitan dengan Kristenisasi, birokratisasi, dan komersialisasi agraria. Ketiga kategorisasi sosial tersebut memicu proses perubahan sosial masif yang melahirkan peradaban Minahasa pada abad ke-19, bahkan – menurut penulis - ber-

langsung hingga paruh pertama abad ke-20. Pada era penjajahan Belanda, Leirissa (1997: 24-26) lebih lanjut menyebut, *walak* diintegrasikan di dalam kesatuan Negara Hindia Belanda. Demi kepentingan ini Minahasa mengalami proses birokratisasi. Mulai 1822 para Hukum Besar sebagai pemimpin *walak* diberi tugas mengawasi tata kelola kebun-kebun kopi yang ada di wilayah pegunungan di sekitar Danau Tondano. Dalam konteks ini pula, Tumenggung Jees Padjang sebagai salah satu rombongan Kyai Modjo mendapat peran pengawas dan pengelola pada saat ia menikahi Nona Kilapong, puteri salah satu kepala *walak* Tondano. Pada 1825 wilayah Minahasa secara umum ditingkatkan statusnya menjadi sebuah keresidenan dengan dipimpin oleh seorang Residen yang berkantor di Manado. Dalam memerintah, Residen ini dibantu oleh beberapa orang kontroler di daerah pedalaman.

Pada 1858 - dan pada saat itu berarti Kampung Jawa Tondano, Kampung Jawa Tomohon, Pineleng, Kampung Banjer, dan Manado telah menjadi salah satu daerah tujuan pengasingan – para kepala *walak* yang saat itu berjumlah 18 berhasil distandarisasi. Mereka mulai menggunakan Hukum Tua atau Hukum Besar sebagai gelarnya, lalu nama *walak* diganti menjadi distrik. Pada 1859 para Hukum Tua atau Hukum Besar itu diberi atribut-atribut kebesaran seperti payung dan tongkat yang meneguhkan bahwa mereka seorang bangsawan yang ”setara” sebagai aparat pemerintah kolonial Hindia Belanda. Berdasarkan Henley (1993: 67-74), Leirissa (1997: 26) menulis bahwa pada 1881 para ketua *walak* atau distrik yang bernama Hukum Tua atau Hukum Besar itu menjadi pegawai pemerintah Hindia Belanda dan mendapat gaji. Begitu mereka mendapat gaji, maka pada saat itu pulalah Hukum Tua atau Hukum Besar tidak lagi terkait dengan suatu *walak* atau klan tertentu; mereka dapat ditempatkan di walak atau klan mana saja sesuai dengan keputusan Residen Belanda. Distrik yang pada abad ke19 jumlahnya 18 buah itu pada 1928 kemudian menciut hanya menjadi 6 distrik saja, yaitu Manado dengan pusatnya di Manado, Tonsea dengan pusatnya di Tonsea, Tolour dengan pusatnya di Tondano, Kawangkoan dengan pusatnya di Kawangkoan, Tomohon dengan pusatnya di Tomohon dan Amurang

dengan pusatnya di Amurang. Satu tahun kemudian, tepatnya pada 29 Juni 1929, wilayah Minahasa yang diberi karunia berupa air berlimpah ini ditetapkan menjadi propinsi ke-12 Hindia Belanda. Salah satu alasan yang mengemuka dibalik keputusan ini adalah karena mayoritas penduduk di wilayah ini telah memeluk agama Kristen dan sebagian besar penduduknya beraliansi dengan Belanda. Dua faktor inilah yang menjadi penjelas mengapa banyak suku Minahasa bekerja pada Belanda, baik sebagai tentara kolonial Belanda (KNIL) atau pegawai negeri sipil di pemerintahan sipil Hindia Belanda.



Peta Minahasa, Propinsi ke-12 Hindia Belanda. Sumber: @Nederlands_indie

Lalu apa akibatnya kebijakan yang dilakukan pemerintah kolonial Hindia Belanda ini terhadap Minahasa? Leirissa (1997: 27) menulis bahwa struktur sosial yang terbentuk dengan regionalisasi dan restruk-

turisasi sosial ini, landskap budaya masyarakat Minahasa bergeser dari dari sifatnya yang egaliter demokratis menjadi hierarkhis. Lapisan petani dan peladang besar sekali jumlahnya, disusul nelayan, ditinggal jauh hierarkhinya oleh para pejabat pemerintah kolonial Belanda, termasuk elit politik lokal yang terdiri dari para Hukum Besar atau Hukum Tua. Status Hukum Tua atau Hukum Besar cenderung memusat pada keluarga-keluarga tertentu sehingga melahirkan suatu strata elit yang berbeda dengan kaum petani, peladang dan nelayan di strata bawah. Budaya baru ini diterima oleh kaum tani dan bahkan kemudian menyatu dengan cara-cara hidup mereka di pedesaan. Sungguhpun secara kelas sosial berada di dalam strata paling bawah, namun komoditas yang dihasilkan petani menentukan bagi pasokan pangan untuk kebutuhan dalam negeri maupun untuk kepentingan dagang. Untuk itu, dinas pekerjaan umum pemerintah kolonial hingga paruh pertama abad ke-20 M menyediakan mesin giling padi kepada mereka, termasuk mesin giling uap untuk perataan infrastruktur jalan.

Mesin giling uap dari Dinas PU Manado, pada 1930. Sumber: @nederlandsch_indie_zone

Di dalam struktur sosial dan budaya masyarakat Minahasa, elit politik itu, termasuk Hukum Tua yang setara dengan Kepala Desa bukan alat pasif kolonialisme, birokrasi memperkuat nilai-nilai kepemimpinan di dalam masyarakat Minahasa yang menekankan status dan keberanian. Dengan reorganisasi ini, posisi Hukum Besar dan Hukum Tua ini tidak berubah hingga Indonesia merdeka, bahkan hingga kini, namun disetarakan dengan Kepala Desa, yang berlangsung bertahap dari wilayah ke wilayah lain, dari tahun ke tahun, yang berbarengan dengan Kristenisasi. Baik Schouten (1987) maupun Schouten (2004: 213-235) menyebut proses itu semua memperkuat identitas Minahasa hingga hari ini dalam konteks sebuah wilayah yang menjadi bagian dari Indonesia secara keseluruhan. Kepemimpinan yang sinergis dengan kebijakan pemerintah kolonial dengan melakukan Kristenisasi yang itu berarti pendirian sekolah-sekolah Kristen hingga kesempatan studi lanjut ke luar negeri. Leirisssa (1997: 29-31) menulis bahwa status sebagai orang Kristen membawa manfaat bagi orang Minahasa. Dengan masuk Kristen, berarti memasuki budaya Barat yang tampak dominan di dalam gaya para pejabat pemerintah Hindia Belanda yang memiliki daya tarik tersendiri. Dengan memeluk Kristen orang Minahasa merengkuh iman, statusnya berubah menjadi sama dengan orang Belanda, juga terbuka lebar kesempatan pendidikan, studi luar negeri dan gaya hidup. Pada 1933 ketika jumlah guru sekolah dan beberapa mantan pejabat gereja membesar, termasuk Persatuan Minahasa yang dipimpin G.S.S.J. Ratulangi, membentuk Kerapatan Gereja Protestan Minahasa (KGPM). Pada 1941 KGPM memiliki 61 gereja yang tersebar terutama sekali di wilayah Tontemboan yang dipimpin oleh B. W. Lapian, yang kemudian dikenal sebagai seorang tokoh pergerakan Minahasa yang memiliki semangat mempertahankan nilai-nilai persatuan nasional. Menyusul terbentuknya KGPM, pada 1942, *Indische Kerk* membentuk gereja otonom di Minahasa dengan nama Gereja Masehi Injili Minahasa (GMIM) yang berkembang menjadi organisasi terbesar gereja yang terbesar di Minahasa, sementara *Indische Kerk* kini menjadi Gereja Protestan di Indonesia (GPI). Organisasi gereja GMIM berbeda dengan Gereja Masehi Injili Sangihe Talaud (GMIST) di Pulau Sangihe dan Pulau Talaud

– yang kemudian memasukkan Sitaro pada saat Talaud mendirikan organisasi gereja mandiri, juga Gereja Masehi Injili Bolaang Mongondow (GMIBM), Gereja Masehi Injili Talaud (GERMITA), dll.

Karena berbagai faktor yang kompleks dan berlangsung secara gradual tersebut, adalah benar ketika Aritonang dan Steenbrink (2008) menulis bahwa kolonialisme di Minahasa berlangsung lebih lama dibandingkan dengan wilayah lain di Indonesia. Torar (1985), Lisangan (1995: 119-70) dan Leirissa (1997: 4-10), mengulas panjang lebar masalah ini yang intinya bahwa pada saat Indonesia memproklamirkan pada 17 Agustus 1945, Belanda masih bercokol di wilayah ini. Namun ada peristiwa yang luar biasa terjadi, yakni pada 14 Februari 1946 sejumlah tentara KNIL atau Tentara Kerajaan Belanda di Manado berhasil mengibarkan bendera Merah Putih di tiang bendera tangsi mereka di kawasan Telling, Manado. Tentu saja ini merupakan sebuah ”pemberontakan terbuka” karena tentara KNIL di Manado masih sangat kuat, yang sebenarnya ”merupakan bentuk protes” terhadap lingkungan kerja yang tidak memuaskan karena terjadi diskriminasi di dalam tubuh tentara Belanda.

Jika lompat pada setengah abad kemudian, pada 2004, dengan menggunakan analisis pusat (*center*) dan pinggiran (*periphery*), Schouten (1987) dan Schouten (2004: 213-235) menyebut bahwa Minahasa yang berada di wilayah pinggiran ini sesungguhnya telah memiliki hubungan yang sangat baik dengan wilayah lain di Nusantara. Istilah pinggiran (*periphery*) pada daerah Minahasa ini memang umumnya merujuk pada wilayah geografi, ekonomi, dan relasi keuasaan, namun menurut Schouten (1987: 213-235) tidak saja itu, tetapi sesungguhnya juga memiliki makna faktor-faktor sosial dan kultutal. Sebagaimana daerah pinggir lain, malah di sebelah utara kota Gorontalo yang juga dapat dikategorikan sebagai wilayah pinggir, Minahasa juga berada di wilayah agraris. Saat pada 23 Januari 2000, pada saat 35 ribu masyarakat etnik Gorontalo berkumpul di Stadion Kota Gorontalo merayakan terbentuknya Provinsi Gorontalo itu, mereka menyebut hari bersejarah itu dengan “Hari Patriotik, 23 Januari 1942”, mengingatkan memori mereka tentang bebasnya Gorontalo dari cengkeraman kolonial Belanda. Kimura menu-

lis bahwa mereka mengenang jasa besar pahlawan Nani Wartabone, tokoh anti penjajahan Gorontalo, yang pada hari itu memberontak mengusir penjajah Belanda keluar Gorontalo. Pada tanggal, bulan dan tahun itu, menurut Kimura (2007: 71-95), Wartabone mendeklarasikan bahwa "Gorontalo bebas dari kolonialisme". Pada saat tentara Jepang secara brutal hendak mencoba menjajah Gorontalo pada Perang Dunia II, para kesatria pejuang bahu membahu dengan para wanita dari berbagai pelosok Gorntalo turun ke medan perang melancarkan perlawanan, tidak lain, terilhami oleh sosok kesatria pejuang Gorontalo, Nani Wartabone.

Riset Henley, Schouten dan Ulaen (2007: 307-326) menyebut bahwa sejak Gorontalo memisahkan diri menjadi provinsi sendiri pada 2000 di bawah Presiden B. J. Habibie, hingga pada 2007 komposisi pemeluk Kristen di Sulawesi Utara secara kasar berkisar pada angka 70%, sementara di Minahasa sekitar 80%, sedangkan di kota pelabuhan Bitung sekitar 90%. Pada fase ini, Sulawesi Utara sudah semakin terbuka dan plural. Sebagaimana etnis Melayu, India dan Cina di Malaysia; etnis Tagalog di Filipina, Minahasa juga memiliki keragaman dialek bahasa dan warisan budaya yang beragam. Lalu bagaimana dengan Minahasa dan Sulawesi Utara pasca Gorontalo memisahkan diri?

Keluarga Minahasa dengan para pembantunya. Sumber: @nederlands_indie

Setelah Indonesia merdeka, banyak orang Minahasa yang dulunya bekerja pada pemerintah Belanda di berbagai posisi, kemudian mengabdi pada republik. Tokoh-tokoh penting etnis Minahasa seperti Dr. Gerungan Saul Samuel Jacob RatuLangie, Mr. Alexander Andries Maramis, Robert Wolter Mongisidi, Lambertus Nicodemus Palar, Mr. Arnoldus Isaac Zacharians Mononutu, Mayor Jenderal Hein Victor Worang, Mayor Daniel Elias Mogot atau dikenal dengan Daan Mogot, Kolonel Alexander Evert Kawilarang, Kolonel Jacob Frederik Worouw, Letnan Kolonel Herman Nicolas Ventje Sumual, Robert Wolter Mongisidi, Letnan Kolonel Charles Chaesoy Taulu, Bernard Wilhelm Lapian, dan Letnan Kolonel Adolf Gustaf Lembong, memilih bergabung dengan republik dan bahkan berkorban nyawa untuk republik. Saat terjadi pergolakan lokal bersenjata secara sporadis di berbagai daerah seperti Jawa Barat, Kalimantan, Sulawesi, dan Maluku, Minahasa memilih setia. Jauh sebelum Indonesia merdeka, terdapat juga nama yang kemudian ditetapkan sebagai pahlawan Sulawesi Utara, yakni Don Jugov Sin "Bataha"[1] Santiago[2] - yang mana kini namanya diabadikan sebagai nama Komandan Resor Militer 131/Santiago[3] berkedudukan di Manado. Di samping cerita heroik kepahlawanan dan kepiawaian diplomasi di atas, apa yang harus dilakukan untuk memperkuat agar identitas etnis, di mana bahasa, dialek, norma dan warisan budaya lainnya menjadi sumber nilai untuk membangun peradaban bersama yang sehat ke dalam dan keluar etnis tersebut? Bagi etnis Minahasa, dan juga etnis-etnis lain di Nusantara,

[1] Bataha (Bahasa Sangir) yang berarti orang sakti sekaligus merupakan gelar bangsawan di Kerajaan Manganitu, Pulau Sangihe. Tubuhnya tidak mempan ditembak peluru oleh tantara Belanda, namun dapat dibunuh dengan digantung dengan seutas tali kemudian dipancung. Pemakamannya kini terletak di Kelurahan Santiago, Kecamatan Manangitu, Pulau Sangihe.

[2] Ia merupakan Raja Manganitu yang ketiga sangat terpelajar. Alffian Walukow menulis bahwa dia pada umur 44 tahun disekolahkan ke Universitas Santo Thomas di Manila, Filipina. Pada umur 48 tahun dia menamatkan pendidikannya dan meraih gelar sarjana, kemudian dinobatkan sebagai Raja Manganitu. Alffian Walukow, "Bataha Santiago", https://id.wikipedia.org/wiki/Bataha_Santiago

[3] Korem 131/Santiago merupakan Sub Kompartemen Strategis berkedudukan dibawah Kodam XIII/Merdeka yang mempunyai wilayah pembinaan potensi kekuatan teritorial di wilayah Sulawesi Utara yang terdiri dari 4 Kota dan 11 Kabupaten.

Schefold (1998: 266-268) menyebut itu sebagai domestikasi kultur dari luar.

Bagi perkembangan ilmu pengetahuan, domestikasi kultur dari luar itu menjadi esensial terutama demi menumbuhkan kesadaran untuk memperkaya identitas etnis dan apa saja yang melekat padanya, yang dapat ditransformasikan menjadi sumber keadaban, kearifan dan hikmat. Perhatian dan keprihatinan Babcock (1989a) di bawah ini dapat merupakan penanda yang penting diperhatikan. Bagaimana pada 1974, di mana Babcock (1989a) tinggal 4,5 tahun di Sulawesi Utara, antara lain, melakukan studi etnografis dengan melakukan wawancara mendalam, terhadap komunitas Kampung Jawa yang diasingkan dari Jawa, di samping menjadi konsultan bidang ilmu antropologi, bagi kajian yang disebut *Sulawesi Regional Development Study* yang dibiayai oleh *Canadian International Development Study* (CIDS) bekerjasama dengan Kementerian Sosial Republik Indonesia. Dari riset itu, Babcock (1989b) melahirkan karya penting yang berjudul *Kampung Jawa Tondano: Religion and Cultural Identity* yang diterbitkan oleh Universitas Gajah Mada Yogyakarta. Oleh karena itu, saat Babcock (1989b) melakukan review terhadap ketersediaan data-data primer bersamaan dengan penelitian antropogisnya menyebut bahwa Sulawesi merupakan wilayah yang sangat kaya dengan bahan riset, dan belum banyak riset dan publikasi tentang mengenai wilayah itu, namun dukungan sumber primer yang terbatas karena perhatian pemerintah daerah, perguruan tinggi dan masyarakat akademik yang sangat kurang terhadapnya. Oleh karena itu, selama menjadi konsultan antropologis, posisi keilmuan Babcock (1981a: 116-123) adalah untuk membangun kesadaran bersama di antara para ilmuwan, ademisi, dan pemerintah untuk menjaga agar jangan sampai bantuan-bantuan nasional dan internasional dalam proyek-proyek pengembangan masyarakat di Sulawesi Utara kepada rakyat dan masyarakatnya, tidak mengganggu dan menghancurkan kehidupan sosio-kultural rakyat dan masyarakat Sulawesi Utara sendiri.

Pada 1980an, Mai (1989: 100-112) menulis bahwa proses modernisasi dan pembangunan bangsa di Indonesia membuat desa-desa ter-

pencil sekalipun tergabung di dalam konteks *nation-state*. Ini disebut Mai (1989) membuat pimpinan tingkat desa dan kampung mengalami disorientasi dan anomali. Dalam relasi kuasa antara desa atau kampung dengan pusat-pusat kekuasan di dalam struktur negara ini, diperlukan tipe-tipe kepemimpinan desa yang tidak hanya sanggup mengatasi pola relasi kuasa belaka. Yang diperlukan pemimpin desa dan kampung tentu saja mengetahui kepentingan dan ekpektasi politik penduduk desa dan kampung itu membuatnya beriringan dengan perubahan sosial yang berlangsung. Salah satu yang terlihat baik dicoba pemimpin desa dan kampung adalah menerjemahkan dunia luar kepada penduduk setempat agar mereka mampu menyesuaikan kehidupan diri, budaya dan struktur sosial mereka seiring dengan proses modernisasi itu. Peran sebagai penerjemah dan penjelas itu penting agar penduduk desa dan kampung memahami apa yang terjadi di luar kampung, terutama pengaruh urban dan kehendak negara. Yang harus dikritisi dari pikiran Mei (1989) adalah visinya tentang peran serta penduduk desa dan pemimpinnya cenderung sangat developmentalis, dipengaruhi sebuah paradigma pembangunan yang dianut selama Orde Baru di Indonesia. Atau, barangkali Mei (1989) tidak melihat alternatif lain yang "menyelamatkan" para pemimpin dan penduduk desa di Indonesia pada tahun 1980an kecuali diam dan mengikuti watak negara.

Penelitian Cassels, Curran dan Kramer (2005: 329-363) di kalangan nelayan di pesisir pantai di Provinsi Sulawesi Utara yang diterbitkan pada 2005 melihat bahwa selama dua dekade terakhir terhitung sejak saat penelitian dilangsungkan, pembangunan di Sulawesi Utara berkembang pesat. Pembangunan memicu migrasi dan urbanisasi, baik tenaga terampil namun yang banyak justru tenaga tidak terampil. Mereka hidup di sepanjang garis pesisir pantai di Sulawesi Utara menggantungkan nasib sebagai nelayan. Keluarga nelayan yang sejak semula tinggal di kawasan pesisir dan para migran yang datang belakangan menimbulkan kerusakan ekologis dari cara, gaya dan perilaku mereka sebagai nelayan dalam mencari ikan, berkenaan dengan teknologi yang mereka gunakan, dan ivestasi yang mereka lakukan, tidak kunjung membuat kesejah-

teraan hidup mereka meningkat tidak juga lingkungan ekologis laut dan kawasan pesisir pantai terpelihara dengan baik.

Perkembangan lain yang terasa tidak berjalan harmonis bahkan paradoks dengan perkembangan fisik di Manado adalah perkembangan sikap dan pendangan keagamaan. Riset Bukido, Syarif, dan Mantu (2020) menengarai adanya pergeseran tentang sikap keagamaan masyarakat Muslim yang ditempatkan sebagai minoritas di tengah mayoritas Kristen. Pengkajian yang mengambil tema pandangan dan sikap keagamaan minoritas Muslim atas mayoritas Kristen dengan lokus di Manado dengan subyek pemuda Muslim, menunjukkan bahwa sikap dan perilaku pemuda Muslim di Manado terhadap keragaman cenderung konservatif dan puritan dalam memegangi kitab suci. Sesungguhnya sikap dasar mereka sangat terbuka terhadap nilai dan prinsip moderat, dengan penghormatan yang layak terhadap kebebasan individu dan hak asasi manusia, meskipun norma dan budaya membatasi mereka. Tentu saja hal ini menunjukkan sebuah paradoks. Di satu sisi, mereka menunjukkan sikap toleran, tetapi pada aspek atau masalah tertentu lainnya, sikap mereka cenderung tidak toleran. Dalam konteks perubahan sosial-politik, sikap dan religiusitas para pemuda muslim ini telah dan akan memicu perubahan sosial di Kota Manado di masa mendatang sebagai bagian dari bumi Minahasa.

Bagaimana dengan bahasa Minahasa? Dalam studi bahasa, kita mengenal puluhan jenis rumpun bahasa saja dari ribuan bahasa yang sampai dewasa ini masih aktif digunakan oleh penutur sebagai bahasa komunikasi di seluruh dunia. Seperti rumpun Niger-Kordofania, Austronesia, Trans-Nugini, Indo-Eropa, Afro-Asiatik, Sino-Tibet, Austro-Asiatik, Nilo-Sahara, Oto-Manguea, dll. Data-data genetika bahasa dan sosio-linguistik di Sulawesi Utara, menurut penelitian lapangan Merrifield dan Salea pada 1990-1991 di 19 kabupaten ditemukan bahwa bahasa itu berasal dari rumpun Austronesia. Sesungguhnya bahasa Melayu dan ratusan etnis etnis di Indonesia juga masuk rumpun ini. Bahasa-bahasa yang digunakan penduduk di wilayah penelitian mereka dapat diklasifikasikan menjadi tiga sub rumpun bahasa: Gorontalo-Mongondow

(terdiri dari delapan dialek bahasa yang komunitas penuturnya tinggal di kawasan barat Sulawesi Utara); Minahasa (terdiri dari lima dialek bahasa yang penuturnya berdiam di kawasan timur utara Sulawesi Utara) dan Sangihe-Talaud (terdiri dari enam dialek bahasa yang penuturnya hidup di kawasan kepulauan utara, di Sangihe dan Talaud). Rumpun bahasa Minahasa bukanlah bahasa isolat sempurna, yang sama sekali tidak berhubungan dengan bahasa yang digunakan penutur lain di sekitar lingkungan geografisnya. Demikian juga dengan bahasa Minahasa. Kedekatan dengan lingkungan geografis dengan Filipina selatan, maka ranah budaya dan bahasa Minahasa dan Bolaang Mongondow pada abad ke-17 disebut Wigboldus (1987: 64) sebagai satu-satunya ranah bahasa orang Sulawesi yang termasuk dalam kelompok rumpun bahasa Filipina. Agama penduduk Sangihe dan Talaud yang mayoritas menganut Katolik seperti lebih terpapar oleh pengaruh ranah budaya Filipina, daripada oleh Manihasa yang Protestan. Karena menjadi wajar jika terdapat kemiripan dari segi leksikal antar ketiga sub rumpun bahasa Minahasa itu, namun menurut Merrifield and Saela (1996), data-data phonologis dan leksikografis menyebutkan bahwa terdapat keragaman pada hal-hal berikut. Yakni, unsur dialek; sistem phonologis; digunakannya bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional dan bahasa Melayu-Menado sebagai bahasa penghubung yang vital dan alasan kepraktisan; kosa kata yang digunakan dalam hidup sehari-hari paling ekstensif; dan leksikografis.

Dari berbagai bukti yang ada, Ulaen (2016) menyebut Kepulauan Sangihe, Talaud dan sekitarnya yang dikenal dengan nama Nusa Utara itu menjadi lintasan niaga antar pulau hingga perbatasan yang terhubung dengan jalur dagang internasional dari utara, terhubung dengan poros Sulu-Ternate. Selain dengan Katolik, dan Kristen, Kaunang (2010) dan Ulaen (2016: 48, 68, 103-4, 107, 109-111, 187) menulis di wilayah ini juga telah berjumpa dengan Islam sejak penduduk di kawasan ini masih beragama suku. Pada Kerajaan Lamauge, sebuah kerajaan kecil yang sesungguhnya masuk wilayah kekuasaan dari Kerajaan Tabukan, Pulau Sangihe, menjadi sangat penting jejaknya bagi masuknya Islam di Nusa Utara oleh seorang pedagang Arab, Syarif Maulana Moe'min. Pada masa

Kerajaan Tabukan diperintah Raja Gamanbanua antara 1610-1650, Islam dianut secara sebagi resmi kerajaan, meskipun berada di tengah-tengah rakyatnya yang masih memeluk agama suku atau *alifuru*. Demikian juga Kerajaan Kendahe, Sangihe, di mana pengaruh Islam di Kedatuan Kendahe atau Talawide yang konon disiarkan oleh seorang ulama sekaligus bangsawan bergelar *kulano* dari Mangindanau, Philipina selatan yang bernama Syarif Mansur Ali. Tokoh ini pertama-tama seorang pedagang biasa, namun setelah Wagama wafat, penduduk Kandahe mengangkat Syarif Mansur Ali sebagai Wagama mereka.

Karena berlangsung melalui proses akulturasi dan indegenusasi, karena itu, menurut Sugiharto (2011), menjadi wajar jika interaksi Islam dengan agama suku melahirkan varian baru agama, yang disebut Islam Tua atau Penganut Masade di Langeneng, Tabukan Utara, Sangihe. Fenomena agak belakangan, di Teluk Tahuna, Pulau Sangihe terdapat perkampungan Muslim yang berada di Kampung Tidore, yang menurut Syahid, Gerung dan Tumundo (2016), diduga dulunya sisa-sisa lasykar dan ekspedisi Kerajaan Tidore dalam bersengketa dengan Belanda dengan pusatnya di Pelabuhan Kema (kini Bitung) yang dibantu Xaverius Dutulong. Bukti-bukti arkeologis yang ditemukan Ono, Sriwigati dan Siswanto (2018: 243-268) memang mendukung pendapat yang menandakan bahwa jauh berabad-abad sebelumnya, Kepulauan Sangihe-Talaud yang berada di kawasan paling utara Sulawesi Utara, telah berlangsung hubungan antar pulau dengan dunia luar, termasuk dengan dunia internasional, yang itu terhubung dengan Ternate dan Tidore. Hubungan antar pulau dan antar negara yang luas itu, sejauh ini didukung bukti-bukti arkeologis hasil ekskavasi antara 2003-2005 di beberapa titik perairan di Pulau Talaud yang menemukan bukti berlimpah untuk itu. Hasil ekskavasi di dua titik Pulau Talaud, ditemukan bukti-bukti arkeologis, antara lain, hiasan tembikar dan alat memancing dari tanah liat yang ditemukan di lautan Leang Buida dan pecahan keramik dari Dinasty Qing dan ulir batu bolong tengah dari Bukit Tiwing. Belum lagi hingga penelitian dilangsungkan ditemukan sumber ikan yang kaya di Leang Buida yang memicu nelayan dari berbagai benua untuk mengeksploitasi.

Pasukan Pengawal Sultan Tidore, c. 1900-19003. Sumber: Nederlands-indie

Hingga pada Pemilu 2014, Sumampouw (2016: 321-340) menemukan bukti bahwa di Sulawesi Utara di mana Minahasa berada di dalamnya merupakan salah satu wilayah Indonesia yang relatif makmur. Provinsi ini memiliki skor Indeks Pembangunan Manusia tertinggi ketiga di negara ini, setelah Jakarta. Namun pada provinsi ini tidak berarti bahwa pengelolaan politik menjadi sangat terprogram atau berlangsung hanya melalui lembaga formal seperti partai politik saja. Yang terjadi, justru, selama pemilihan umum pada 2014 di provinsi ini, mayoritas kandidat yang berkontestasi memanfaatkan jaringan personal mereka dalam melakukan kampanye. Bahkan, secara khusus, hampir semua kandidat kontestan pemilu, baik pemilihan kepala daerah – baik Bupati, Walikota, hingga Gubernur, pemilihan anggota DPRD Kabupaten/Kota di lingkungan Provinsi Sulawesi Utara dan pemilihan anggota DPRD Provinsi Sulawesi Utara, hingga Pemilihan Presiden pada 2014, memanfaatkan jaringan kekerabatan dan agama. Seluruh kontestan memanfaatkan

dua lembaga sosial informal yang paling mengakar di Sulawesi Utara itu, baik itu klan dan marga, maupun pimpinan sinode-sinode gereja. Hingga taraf tertentu jaringan-jaringan informal ini menggantikan peosisi patronase para kontestan tersebut dengan partai politik mereka.

Dalam pada itu, meskipun sama dengan Gorontalo yang agraris, sekitar satu dekade kemudian setelah Gorontalo memisahkan diri, hingga pada 2011, Platten (2011: 166–184) menyebutkan bahwa telah terjadi perubahan yang strategis pada tradisi di wilayah Minahasa dari agraris menuju pada kegiatan ekonomi agraris yang strategis. Apa yang berubah menurut Platten adalah manner di tengah-tengah perubahan sosial agraris ke sistem pertanian kontemporer, di mana terdapat kesinambungan budaya namun juga muncul resiko sosial pada saat bersamaan. Platten mengutip teori Steward (1955) bahwa jika sub sistem yang di dalamnya terdapat identitas budaya dan struktur sosial yang khas dan unik, cenderung akan diabaikan begitu sistem keseluruhan diperkenalkan tanpa mengedepankan pluralitas. Di sini Platten (2011) masih melihat perubahan sosial di alam agraris itu masih bisa diselamatkan jika ditujukan untuk memperkuat identitas budaya, struktur sosial dan organisasi sosial kemasyarakatan. Demi dan untuk itu, dalam konteks ini, relevan kita kutip pendapat Huong dan Huong (2018: 694-702), bahwa budaya ekologis dan pendidikan tentang isu budaya ekologis harus menjadi bagian dari motivasi pembangunan sumber daya manusia.

Mengapa Kristianitas meraih posisi kunci di Sulawesi Utara? Aritonang dan Steenbrink (2008: 419-454) pertama-tama menunjukkan data pada 2000, di mana jumlah pemeluk Kristen di provinsi ini merupakan terbesar ketiga setelah Nusa Tenggara Timur (3.823.154 jiwa atau 87,67%), Papua (2.213.831 atau 75.51%), Sulawesi Utara (2.000.871 atau 69.27%) dan Maluku (1.163.122 atau 50.19%). Dengan jumlah itu, maka antara Minahasa sebagai identitas etnis dengan Kristianitas sebagai identitas keagamaan merupakan dua hal yang tidak bisa dengan mudah dipisahkan, sebagaimana Batak dan Kristianitas di Sumatera Utara. Sebagaimana juga antara Islam dengan etnis Minangkabau, Aceh, Sunda di Banten dan Jawa Barat, Sasak di Nusa Tenggara Barat, Jawa di Jawa Ti-

mur, DI Yogyakarta, Betawi di DKI Jakarta, Melayu di Pekanbaru, Riau Kepulauan, Jambi, Palembang, dll.

Di Sulawesi Utara terutama di kota besar seperti Manado, Minahasa, dan Bitung di mana mayoritas memeluk Kristen, pada masa Orde Baru para sinode dan jaringan gereja-gereja hingga *kolom* memainkan peran penting sebagai penjaga stabilitas, kedamaian, ketertiban sosial, kerukunan internal dan antar warga beragama, dan keadaban warga. Para sinode dengan jaringan gereja di Minahasa merupakan organisasi lembaga swadaya masyarakat yang sangat impresif. Salah satu organisasi yang paling impresif dengan peran yang ekstensif adalah sinode gereja Protestan yang bernama Gereja Masehi Injili di Minahasa (GMIM) dengan jumlah jema'at sekitar 650,000 orang. Hampir ¾ penduduk Minahasa merupakan anggota jema'at sinode ini, demikian juga di Manado dan Bitung. Di samping itu, sinode ini memiliki lebih dari 800 sekolah, perguruan tinggi, sebuah rumah sakit besar, lembaga amal sosial, *fundrising*, unit bisnis dibidang perkebunan dan konservasi. Sinode ini tidak hanya mampu membiayai operasional sinode dan berbagai layanan ibadah kepada jema'at, tetapi juga mengucurkan beasiswa pendidikan kepada para jemaatnya.

Riset Henley, Schouten dan Ulaen (2007: 307-326) menemukan bahwa pelayanan pendidikan, ibadah dan berbagai ritual keagamaan kepada jemaat juga diselenggarakan di wilayah kepulauan. Jema'at di Kabupaten Talaud menginduk ke Gereja Masehi Injili di Talaud (Germita) sedangkan jemaat di Kabupaten Sangihe, Sitaro, Tagulandang dan pulau-pulau kecil lain, menginduk ke Gereja Masehi Injili di Sangihe Talaud (GMIST). Dalam hal tertentu, dua sinode ini memiliki peran seperti GMIM sebagai mitra pemerintah daerah dalam penjaga stabilitas, kedamaian, ketertiban sosial, kerukunan internal dan antar warga beragama, dan penyebaran norma-norma keadaban. Dengan besarnya jemaat, kemandirian dan kekayaan asetnya, sinode GMIM – dan dalam taraf lebih kecil dan lokal juga Germita di Talaud dan GMIST di Sangihe – memiliki pengaruh yang sangat besar dalam percaturan politik daerah dan lokal. Tidak ada gubernur kepala daerah yang terpilih di Sulawesi

Utara, demikian juga Bupati dan Walokota di provinsi ini, setelah sebelumnya menjalin hubungan baik dengan pimpinan sinode GMIM. Menilik sifat hubungan yang demikian, antara sinode GMIM – demikian juga Germita dan GMIST – relasi yang terjalin adalah hubungan afinitas untuk kolaborasi dan komplementaris dan bukan hubungan oponen dan konfrontasi.

Berdasarkan aturan yang berlaku di pemerintah Indonesia yang berlaku pada saat itu, aliran pada gereja-gereja sudah mendapat pengakuan resmi, apalagi sinode gereja, umumnya kemudian mendirikan lembaga pendidikan dasar hingga pendidikan tinggi agama. Sebagai propinsi dengan jumlah penganut Kristen mayoritas, maka di provinsi ini berdiri puluhan Sekolah Tinggi Teologi (STT) sebagai instrumen diseminasi aliran dan faham gerejanya masing-masing, sudah barang tentu tidak berseberangan dengan paham sinode gerejanya. Peran institusi pendidikan tinggi ini sebagai kepanjangan dan pengembangan terhadap paham dan aliran teologi gerejanya, di samping melengkapi peran pengembangan sosial kemasyarakatan sebagai mitra pemerintah. Peran yang masih ditunggu dari perguruan tinggi teologi Kristen di wilayah ini adalah peran pengembangan keilmuan, pengembangan masyarakat,

dan kerjasama internasional. Untuk dan demi kepentingan itu, selain memberi izin pendirian STT, pemerintah mendirikan pendidikan tinggi negeri yang tidak berafiliasi dengan sinode manapun. Sekolah Tinggi Agama Kristen (STAKN) Manado yang berdiri sejak 21 Juli 2007 (sebelumnya Sekolah Tinggi Agama Kristen [STAK Kristo], berdiri pada sekitar 2000) oleh Presiden Megawati Soekarnoputeri, dan sejak 5 Maret 2018, perguruan tinggi Kristen ini bertransformasi menjadi Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Manado di saat Presiden Joko Widodo, tujuan strategisnya adalah memproduksi cendekiawan Kristen yang berkeadaban Indonesia. Diharapkan pendidikan-pengajaran; penelitian, pengembangan ilmu, dan publikasi; pengabdian dan pemberdayaan masyarakat, di samping pengembangan pemikiran dan pandangan keagamaan moderat, isu-isu pemberdayaan ibu dan perempuan, pengasuhan anak, pendampingan pemuda dan remaja, dapat lahir dari rahim lembaga ini.

Seiring dengan kebijakan nasional di bawah Presiden Jokowi yang menekankan pada penyediaan infrastruktur yang terkoneksi dengan baik, pada 2017 telah ada upaya besar-besaran pembangunan infrastruktur di Sulawesi Utara di bawah kepemimpinan Gubernur Olly Dondokambey (berkuasa 12 Februari 2016-12 Februari 2021; 15 Februari 2021-15 Februari 2024). Misalnya, pembangunan jalan toll yang menghubungkan antara kota Pelabuhan Bitung hingga kota Manado yang melintas di lereng Gunung Klabat, juga jembatan dan jalan lingkar luar Manado. Masih ditunggu bagaimana dampak pengembangan infrastruktur ini terhadap ekonomi masyarakatnya? Juga bagaimana dampaknya kepada kehidupan sosial-kulturalnya? Bagaimana peran elit politik lokal tingkat kabupaten atau kota, kecamatan hingga kampung dan desa. Bagaimana dampak pada agama mereka? Apa peran transformatif yang dapat dimainkan oleh pimpinan sinode gereja, seperti GMIM, GERMITA dan GMIST dan jaringan gereja di bawahnya? Sedimentasi lapisan ajaran agama dan norma budaya di Minahasa yang berlimpah ruah, dapatkah digunakan sebagai instrumen pendamping ideologi pembangunan yang mengarahkan umatnya?

Karena terjadinya Kristenisasi di Minahasa sebagai disebut Karim (2020) sebagai proses insersi dan struktur relasi sosial agama Kristen di dalam tubuh sebuah masyarakat lokal di Minahasa, maka gereja merupakan peletak dasar kontrak sosial di wilayah ini. Kontribusi gereja Kristen di sepanjang sejarah masyarakat Manado atau dalam konteks luas adalah Minahasa, maka ia merupakan faktor penentu bagi identitas Minahasa, Kekristenan Minahasa dengan gagasan tentang keindonesiaan yang dipahami sebagai berkonotasi Muslim, karena agama ini dipeluk mayoritas penduduk Indonesia. Sebagai pusat masyarakat Minahasa, Manado dapat disebut sebagai miniatur dari karakteristik yang khas dari Minahasa dari aspek sejarah, sosial, budaya, gaya hidup dan agama yang secara umum dipeluk masyarakat etnis ini.

Karim (2020) lebih lanjut menulis bahwa masih harus ditunggu, apa pula peran struktur sosial, lembaga keagamaan, lembaga pendidikan tinggi keagamaan Kristen, seperti GMIM, GERMITA, juga IAKN Manado, UKIT dan puluhan STT swasta dalam menawarkan alternatif melalui *discourse* yang inklusif di tengah-tengah tingginya mobilitas horizontal-vertikal orang Minahasa, diaspora orang Minahasa ke seluruh penjuru dunia. Sebagaimana disinggung Swazey (2008), selain di Belanda, Kamboja, Amerika Serikat, misalnya, diaspora Minahasa juga terdapat di Inggris, dan di tengah-tengah gencarnya perubahan sosial-ekonomi dan hubungan internasional Sulawesi Utara yang pesat? Bagi intelektual-akademisi Kristen, Katolik, dan Islam di Sulawesi Utara, juga di tempat-tempat lain di Nusantara, bagaimana pembangunan infrastruktur itu secara antropologis tidak memicu masalah ekonomi dan politik, tetapi juga etik dan keagamaan dikemudian hari sebagaimana diingatkan Rudnyckyj (2009: S183-S201). Mereka harus aktif di dalam gerakan sosial-ekonomi agar umat beragama aktif menjadi pemain dengan mengembangkan perusahaan kongsi dengan pemerintah, memahamkan pejabat pemerintah untuk memihak kepentingan agama dan pribumi, atau bergerak membangun usaha kecil dan menengah berbasis keunggulan lokal.

Bab IV

Jawa Tondano: Koloni, Akulturasi, Ekspresi Islam dan Kultur Jawa

Salah satu penanda penting resapan dan sebaran Islam pada suatu wilayah adalah berdirinya tempat ibadah, antara lain, masjid, mushalla, langgar, dll. Tondano berbeda dengan Manado yang terbuka dan bersentuhan dengan dunia luar disepanjang pesisir pantai utara di masa lalu, masjid, lembaga pendidikan, panti asuhan, dll., tumbuh agak merata dan bervariasi mewakili berbagai organisasi keislaman di Indonesia. Lembaga-lembaga tersebut berdiri di tengah-tengah tempat ibadah dan lembaga pendidikan Kristen dan Katolik yang sangat pesat. Data Kantor Kementerian Agama Tondano menyebut bahwa institusi keagamaan Islam di Tondano, selain Masjid Agung Al-Falah atau Kyai Modjo di Kampung Jawa Tondano, juga terdapat Masjid Besar Diponegoro di Kecamatan Tegal Redjo, Tonsea Lama, Tondano; Masjid Jami' Makmur di Kampung Jawa, Masjid LDII Baitul Makmur di Kampung Jawa di Kembuan, di samping Masjid Al-Hikmah di Sumalangka, Masjid Nurul Yaqin di Wawalintouan, Masjid Al-Hijrah Tondano di Rinegetan dan Kompleks Pemakaman Kyai Modjo dan Pemakaman Raden Syarif Abdullah Assegaff. Di Tondano juga berdiri Madrasah Ibtidaiyah Al-Khairat, MTs Tarbiyah Kampung Jawa Tondano, MTs Plus Tarbiyah Kampung Jawa Tondano, Madrasah Nurul Yaqin Kampung Jawa Tondano, MIS al-Nur di Wawalintouan Tondano. Sementara di Tomohon terdapat Madrasah

Ibtidaiyah di Jl Raya Tomohon, Matani Tiga. Sedangkan di Sawangan, Airmadidi terdapat MI Alkhairaat dan MIS Fastabiqul Khairat. Di

Desa Kinilow, Jaga, Tondegesan II, Minahasa terdapat Madrasah Aliyah sedangkan MI berada di Amongena, Langowan Timur, Minahasa.

Selain Kampung Jawa Tondano, di kawasan Tondano Marzuki (2020: 251-253) menyebut adanya Kampung Islam Sindulang. Di perkampungan ini para pelaut Ternate tinggal di sepanjang Sungai Tondano yang mengunjungi laut Minahasa, di mana perkampungan ini dikemudian hari terpisah dari Kampung Islam di Manado. Mengutip Graafland (1991: 15), Marzuki (2020: 251) lebih lanjut menulis bahwa untuk menjangkau daerah Kampung Islam, adalah dengan menelusuri jembatan yang melintasi wilayah Manado, di mana kota itu menjadi penciri penting Kota Manado. Pemukiman Kampung Islam ini terbentang dari Kawedanan Manado hingga Sinkil, melalui Sindulang, akan sampai pada Kampung Islam ini

.

Dalam jarak sekitar 16 km dari Jampung Jawa Tondano, di daerah Tomohon, terdapat Kampung Jawa di Sarongsong Tomohon di mana Masjid Besar Nurul Iman yang terletak di Jl. Pinaras, Kampung Jawa, Tomohon, di samping terdapat juga Masjid Al-Mujahidin di Matani Tiga dan Gedung Badan Musyawarah Jemaat Umat Islam di Kamasi. Berbeda dengan Kampung Jawa Tondano, riset tentang Kampung Jawa Tomohon belum mendapat perhatian yang ekstensif dari para ahli. Cerita lisan dan berita yang tersebar di berbagai media online yang didasarkan pada cerita lisan yang belum bisa diverifikasi akurasinya menyebut bahwa Kampung Jawa ini terbentuk karena para kesatria pejuang beragama Islam dari Serang Banten yang diasingkan pada 1875. Mereka terdiri dari Tubagus Buang, Penghulu Abdus Salam, Mas Djebeng, Mukali, Abdur Rasid, Abdul Wahid, Abdul Haji, Abdul Rais, dll. Tubagus Buang disebut-sebut merupakan seorang bangsawan tinggi sekaligus menjabat hulubalang Kesultanan Banten, yang kemudian menentang pemerintah kolonial Belanda. Diduga kuat, Penghulu Abdus Salam, Mas Djebeng, Mukali, Abdur Rasid, Abdul Wahid, Abdul Haji, Abdul Rais, dll., merupakan anak buah Tubagus Buang. Artikel Marzuki (2020: 241-274) yang ditulis dari hasil riset arkeologi hanya menyebut nama Tubagus Buang

secara sekilas, bersama-sama dengan nama para tahanan yang dihukum dengan cara diasingkan dari kampung halamannya ke Minahasa, seperti Kyai Modjo, Kyai Hasan Maolani, Pengeran Perbatasari, dll.

Baik Kampung Jawa Tondano maupun Kampung Jawa Tomohon terbentuk mula-mula berupa bagian dari koloni yang diciptakan oleh pemerintah kolonial Belanda sebagai *internering in kampen* atau *verbannen,* tempat mengasingkan para kesatria pejuang yang berasal dari berbagai daerah Nusantara. Di samping Pineleng, Kampung Banjer – Tikala, dan Benteng Amsterdam Manado, Kampung Jawa Tondano dan Kampung Jawa Tomohon merupakan tujuan bagi mereka yang dihukum dengan cara *balling* dan *banneling*, diasingkan. Berbeda dengan tokoh-tokoh kesatria pejuang kemerdekaan pada abad ke-20 yang diasingkan ke berbagai daerah Nusantara namun kemudian bisa kembali ke kampung halamannya atau ke berbagai wilayah nusantara lain, mereka yang dihukum dengan cara diasingkan pada abad sebelum-sebelumnya, rata-rata hal itu berarti tidak ada harapan untuk keluar dari tempat pengasingannya itu hingga yang bersangkutan meninggal dunia. Kasus yang terjadi di Pineleng, Kampung Jawa Tondano dan Kampung Jawa Tomohon mereka yang dihukum dengan cara diasingkan mendiami wilayah itu hingga meninggal dunia, bahkan juga menimpa anak keturunannya.

Kualitas Psikologis

Adaptasi, akulturasi dan resiliensi adalah kata kunci untuk memahami hal ini. Bagi para tokoh Islam dari berbagai wilayah Nusantara yang diasingkan di Jawa Tondano, Kampung Jawa Tomohon, Pineleng dan Manado, mengalami apa yang disebut proses adaptasi antar budaya. Proses ini merupakan interaksi yang berkembang secara alamiah dan perlahan melalui kegiatan komunikasi antara individu pendatang dengan individu setempat di lingkungan sosial budayanya yang baru. Komunitas manapun, termasuk para tokoh Islam yang diasingkan di Jawa Tondano, berlaku adagium, jika komunitas dapat bertahan dari tekanan, seperti kesulitan hidup, misalnya, maka kualitas serta sumber daya manusia yang tersedia di dalam komunitas tersebut dapat mencegah pe-

nurunan fungsi komunitas tersebut. Bagi para mantan kesatria pejuang anti kolonial Belanda di komunitas Jawa Tondano, resiliensi komunitas ini esensial. Para mantan kesatria pejuang Islam yang diasingkan terdiri dari individu dan sekelompok individu. Tidak diperoleh informasi yang memadai bahwa mereka membawa serta sanak keluarga.

Adaptasi, menurut Suparlan (1993: 20), merupakan proses individu dalam memenuhi tiga syarat dasar agar dapat tetap melangsungkan hidupnya. Syarat pertama, terjadi secara alamiah-biologis. Misalnya, makan, minum dan hasrat biologis seksual yang dilakukan demi menjaga stabilitas temperatur tubuhnya agar tetap berfungsi secara harmonis dengan keseluruhan organ tubuh lainya. Syarat kedua, psikologis. Antara lain, seperti manusia mendambakan rasa tenang, jauh dari rasa takut, gelisah, terpencil, dll. sedangkan syarat ketiga, sosial. Menjalin hubungan baik dengan pihak lain demi menjaga kelangsungan keturunannya, tidak merasa dikucilkan dari lingkungan sosialnya, dan memiliki kesempatan untuk belajar mengenai kebudayaanya, serta dapat berkesempatan mempertahankan diri dari serangan dan ancaman musuh. Salah satu bentuk adaptasi adalah melakukan konformitas, yakni, perilaku mengikuti tujuan dan cara yang ditentukan masyarakat untuk mencapai tujuan yang diharapkannya. Konformitas, tulis Myers (2010), dibentuk pertama oleh berbagai pengaruh yang sifatnya normatif, oleh tuntutan penyesuaian diri terhadap berbagai keinginan atau harapan oleh orang lain demi mendapat penerimaan berupa persetujuan, penerimaan, disukai dan terhindar dari penolakan kelompoknya. Sedangkan pengaruh informasional adalah hasrat seorang individu untuk memiliki buah pikir yang sama dan muncul anggapan bahwa informasi dari kelompok lebih kaya dari informasi yang dimilikinya, sehingga seorang individu tersebut cenderung menyesuaikan diri dengan menyamakan pendapatnya atau melakukan hal lain, demi mengurangi suasana tidak pasti di antara mereka.

Selain adaptasi adalah akulturasi. Kim (2001: 71-95) menyebut ada dua tahap adaptasi: yakni *cultural* dan *cross-cultural*. Tahap yang pertama, *cultural*, merupakan tingkat perubahan yang terjadi ketika seorang

individu berpindah secara fisik ke lingkungan yang baru. Berlangsung pula proses dasar komunikasi yang terus-menerus bersambung antara pihak penyampai pesan, medium yang digunakan dengan penerima pesan. Proses lanjutan ini adalah apa yang disebut berlangsungnya proses *encoding* dan *decoding*. Dengan demikian, terjadi proses sebuah pengiriman pesan oleh penduduk lokal yang sejak awal telah berada di lingkungan baru tersebut dengan bahasa dan medium yang dapat dipahami oleh individu-individu pendatang. Pada saat sosialisasi, proses ini disebut *enculturation*. Sementara yang kedua, *cross-cultural adaptation*, berlangsung dalam melalui tiga hal. Proses *acculturation* yang terjadi adalah saat pendatang yang telah bersosialisasi dengan penduduk asli Minahasa telah mulai berinteraksi dengan lingkungan budayanya baru padahal semula merupakan hal yang asing baginya. Seiring dengan berjalannya waktu, para pendatang ini mulai memahami norma dan budaya baru, kemudian memilih beradaptasi dengan norma dan nilai budaya lokal yang dianut oleh para penduduk pribumi yang menjadi sahabatnya. Berlangsung pula proses-proses *deculturation*. Yakni terjadi jika pola budaya terdahulu masih turut mempengaruhi perilaku psikologis dan sosial para pendatang itu padahal telah berusaha tampil dengan identitasnya yang baru, norma yang baru dan nilai budaya baru sebagai proses adaptasi. Dalam hal ini, budaya lama, menjadi penjaga identitas otentiknya, yang dalam banyak kasus manjadi pemicu konflik dan pembeda identitas namun dalam toleransi yang tetap terjaga. Proses *assimilation* yang merupakan tahap paling sempurna dari adaptasi. Hal itu terjadi di mana pendatang dapat meminimalisasi penggunaan tradisi dan atribut budaya lama dari leluhur mereka sehingga terlihat sebagaimana lazimnya budaya yang dianut oleh penduduk lokal. Asimilasi umumnya berlangsung setelah adanya akulturasi dan dekulturasi, meski kerapkali proses tersebut tidak berlangsung secara sempurna.

Sementara itu, sebuah individu atau kelompok akan bertahan juga disebabkan oleh resiliensi. Kagan (1976) menulis bahwa daya resiliensi mempengaruhi psikologi perkembangan individu. Resiliensi merupakan sebuah proses dan sekaligus hasil dari keberhasilan seseorang dalam

beradaptasi dengan pengalaman hidup yang sulit atau menantang. Resiliensi terjadi terutama sekali melalui fleksibilitas mental, emosional, dan perilaku serta penyesuaian diri terhadap tuntutan eksternal dan internal dari seorang individu. Sejumlah faktor disebut Gilligan (2000: 37-47) dan Kaufman, Cook, Arny, Jones, & Pittinsky, (1994: 215-229) berkontribusi pada seberapa baik seseorang beradaptasi dengan kesulitan. Faktor yang dominan di antaranya yang pertama adalah cara yang ditempuh individu tersebut dalam memandang dan terlibat dengan dunia. Faktor kedua, ketersediaan dan kualitas sumber daya sosial. Sedangkan yang ketiga adalah strategi menghadapi masalah (*coping strategy*) yang spesifik. Lemay (2001: 10-21) menyebut resiliensi merupakan bagian dari psikologi positif, oleh karena itu, berbagai penelitian psikologis menunjukkan bahwa sumber daya dan keterampilan yang terkait dengan adaptasi yang lebih positif, misalnya, memiliki ketahanan yang lebih besar, dapat dikembangkan dan dipraktikkan secara terus menerus.

Namun kemudian, sejarah mencatat bahwa yang bertahan adalah kumpulan individu dalam sebuah komunitas. Ini yang disebut dengan resiliensi komunitas. Menurut Van Breda (2001), resiliensi komunitas merupakan kemampuan untuk membangun, lalu mempertahankan, atau kembali mendapatkan tingkat kapasitas masyarakat itu sendiri yang diharapkan kedepannya dapat didayagunakan oleh masyarakat itu sendiri di dalam menghadapi berbagai kesulitan dan tantangan secara positif di sepanjang hidupnya. Menurut para ahli, tanda-tanda resiliensi komunitas itu tercermin dalam bentuk kesejahteraan populasi komunitas itu sendiri, kesehatan mentalnya, juga fungsi dan kualitas hidup mereka. Resiliensi individu-individu di dalam komunitas, menurut VanBreda (2001: 35), akan membantu resiliensi komunitas jika individu-individu memiliki karakter *salutogenesis, senses of coherence*; *thriving*; menurut Kobasa (1982: 3-32) memiliki *hardiness*, menurut Rosenbaum & K. Ben-Ari, (1985: 200) dan VanBreda (2001: 41) memiliki kemampuan *learned resourcefulness* – yang merupakan lawan dari *learned helplessness* - dikarenakan manusia itu berbeda-beda kapasitasnya dalam *self-regulation*, *self-control* dan *self-management* mereka, memiliki apa yang dise-

but Bandura (1982: 112) dan VanBreda (2001: 49) dengan *self-efficacy*; memiliki apa yang disebut Rotter (1966: 1-28) dan VanBreda (2001: 49) dengan *locus of control*; sumber lain dari resiliensi menurut VanBreda (2001: 12-53) juga berasal dari *potency*, stamina, dan *personal causation* (sebab-akibat dari pilihan tindakannya) dari individu tersebut; memiliki apa yang disebut Strümpfer, (1990: 272) dan VanBreda (2001: 52) dengan *potency*; memiliki De Charms (1968: 270-271) dengan stamina dan *personal causation*, karena De Charms (1968: 269) dan VanBreda (2001: 53) bahwa kecenderungan motivasional utama manusia adalah menjadi efektif dalam menghasilkan perubahan dalam lingkungannya. Manusia akan berusaha untuk menjadi agen penyebab, menjadi lokus penyebab utama, atau asal dari seluruh perilakunya; dia berusaha untuk penyebab pribadi bagi dirinya sendiri.

Tidak mudah secara psikologis, tentu saja, untuk dapat menyesuaikan diri (*adaptasi*) dalam waktu yang tak dapat diprediksi berada di tempat baru; kembali memulai segala sesuatu mulai dari nol. Sejarah mencatat bahwa mereka bisa bertahan dengan bahagia. Jika kecenderungan ini dibaca dengan kacamata Ryan (2011), di samping rasa syukur (*gratitude*) karena jiwa masih dikandung badan dan iman masih bisa aman di dada, tentu mereka memiliki berbagai kualitas psikologis seperti keberanian (*courage*) dan tanggung jawab (*responsilbility*) menghadapi kenyataan, kemampuan menyesuaikan diri (*self-adjustment*), strategi untuk melihat dan mengatasi masalah secara positif (*coping strategy*), tekad kuat (*hardiness*), tahan banting (*resilience*), sehingga membuat mereka bisa bertahan dan bahkan berkembang di tempat baru secara turun temurun.

Sekali lagi, tentu saja tidak mudah bagi para ulama terkemuka, pangeran, sultan dan kyai desa yang diasingkan itu beradaptasi dan berakulturasi dengan suasana sosial, lingkungan budaya dan ekologis baru. Pengaruh, dukungan, kewibawaan, sanak keluarga dan berbagai keistimewaannya tercerabut begitu saja. Itulah dinamika hidup yang memungkinkan terjadinya *bunching back* sebagai tanda resiliensi. Connor & Davidson Jr, (2003: 76-83) menulis bahwa resiliensi adalah "the

capacity to recover quickly from difficulties"; toughness of somebody. Which is the ability of a substance or object to spring back into shape; there is elasticity from the crisis". Resiliensi muncul karena ada "bouncing back from tough times". Tidak mudah bagi mereka melampaui itu semua, namun kualitas para pemimpin di medan sosial-kultural, medan laga, perjuangan dan pertempuran, sejarah juga mencatat bahwa mereka bertahan di pengasingan yang sulit.

Kampung Jawa Tondano: Koloni Mantan Kesatria Pejuang

Leirisssa (1997: 24-25) dan Vlekke (1845; 2016: 191) mendeskripsikan bahwa pada 1679 saat Gubernur Belanda di Maluku, Robertus Padtbrugge mengunjungi Manado, ikatan para pemimpin dari 23 *walak* antara lain dari marga Supit, Lontoh, Paat, Aris, Klabat, Klabat Atas, Bantik, Kakaskasen, Tomohon, Tombariri, Tobasian, Sarongsong, Tonkimbut bawah, Tonkibut Atas, Rumoong, Langoan, Kakas, Romboken, Tompaso, Tondano, Tonsea, Tonsawang, Manado, Pasang – yang mewakili Ratahan dan Ponosakan, dll., mengatasnamakan semua *walak* dengan sukarela mengikat persekutuan dengannya dalam Perjanjian Verbond pada 10 Januari 1679 di Benteng Belanda di Manado (kini: Pasar Jengky). Melalui perjanjian inilah, maka solidaritas *walak* Minahasa yang berarti "menjadi satu" mulai dikenal luas oleh penduduk Minahasa dan Belanda. Perjanjian ini tidak mengikutsertakan Bolaang Mongondow dan Amurang karena penduduk kedua *walak* ini umumnya berada di perkampungan pesisir yang dianggap berbahaya oleh Belanda, karena seluruh penduduk *walak* yang ada pada umumnya berdiam di pedalaman dan pegunungan. *Walak* Manado terpaksa diikutkan kuat dugaan karena Manado merupakan satu-satunya akses yang dapat dikuasai dan kendalikan dengan baik oleh Belanda yang pusatnya di Maluku.

Keluarga Indo di Manado sekitar 1915. Sumber: @nederlandsch_indie_zone

Persekutuan ini, menurut Wuntu (2001: 190-191) dan Kembuan (1985: 47-55), tidak terganggu selama lebih dari dua abad lamanya. Pada abad ke-19, menurut Vlekke (1945; 2016: 191), banyak orang Manado menerima agama Kristen sebagai kepercayaannya, bahkan kemudian terjadi perkawinan campuran antara pria Belanda dengan wanita Minahasa pada akhir abad ke-19 M dan awal abad ke-20 M. Akibat lebih lanjut dari perkawinan campuran ini, muncul istilah keluarga Indo di Manado, sebagaimana lazim dijumpai di berbagai wilayah Indonesia, terutama di kota-kota perdagangan besar seperti Jakarta, Surabaya, dll. Dengan penerimaan masyarakat secara terbuka ini, Minahasa menjadi salah satu wilayah di bagian kepulauan Indonesia yang paling mengalami proses pembaratan dari segi gaya hidup dan cara berfikir. Meski disebut Wuntu (2001: 190-191) dan Kembuan (1985: 47-55) bahwa antara tahun 1661-1809 kerap dilancarkan Perang Tateli oleh sub-etnik Bantik dan Perang Tondano, para Residen Belanda, sebut saja J. D. Schierstein pada 8 Oktober 1789 sukses menjalin perdamaian dengan mereka. Manado sendiri, juga pelabuhan Kema, terletak paling ujung Pulau Sule-

wesi, kawasan terdepan dan terluar kawasan geografis Indonesia, tentu merupakan lokasi yang favorit sebagai tempat pengasingan. Lokasi ini dipilih sebagai tempat pengasingan berkat usulan Gubernur Maluku saat itu, Pieter Merkus (Gubernur Jenderal Hindia Belanda ke-47, memerintah 1841-1844) dan D.W.P.F. Pietermaat. Kawasan yang akhirnya dipilih menjadi koloni Belanda di Minahasa salah satunya adalah Kampung Jawa Tondano, di samping lokasi lain, Kampung Jawa Tomohon, Minahasa.

Oleh karena itu, tidak mengherankan mengapa pemerintah Kolonial Belanda pada akhirnya memutuskan Minahasa sebagai tempat pengasingan. Kawasan ini telah relatif terisolasi namun tetap menjadi bagian yang dapat dikendalikan dengan mudah oleh Belanda. Gejolak perlawanan para pemuka adat Tondano terhadap Belanda terjadi pada dekade pertama abad ke-19. Namun begitu perlawanan itu selesai yang terjadi kemudian adalah seluruh potensi perlawanan Tondano dan Minahasa berubah arah malah menjadi sekutu. Itu yang terjadi begitu para pemuka adat Minahasa menandatangani perjanjian damai. Hubungan mereka dengan Belanda kemudian bertambah akrab, pada saat mereka setuju mengirim Pasukan Tulungan kepada Belanda pada Perang Jawa. Meski pengiriman Pasukan Tulungan seperti terasa bagai "wajib militer" di Minahasa itu pada awalnya menimbulkan pergolakan. Faktornya adalah faktor psikologis, karena tidak semua orang tua suka rela dan ringan hati menyerahkan putera mereka. Namun Nahuys (1835a, 1835b, 1836a, 1836b) dalam memoarnya dengan jelas menyebut peran pasukan ini untuk memperkuat di dalam Perang Jawa. Dalam versi cerita lisan yang berkembang di Minahasa, pasukan wajib militer ini berjumlah sekitar 1600 orang. Mereka disebut sebagai Pasukan Tulungan (pasukan pembantu) yang dipimpin oleh Major Tololiu Dotulong. Dia adalah generasi ketiga Xaverius Dotulong dan Major Sigar. Tokoh yang disebut terakhir ini konon disebut-sebut sebagai pasukan penangkap Diponegoro, namun tentu berita ini tidak memiliki bukti yang cukup dan cenderung dilebih-lebihkan. Generasi Minahasa sampai 1800 cenderung menjalin politik akomodatif dengan bekerjasama dengan pemerintah

kolonial Belanda. Namun generasi pada 1900 mereka memiliki orientasi dan pemihakan yang akomodatis bercampur non-kooperatif dibarengi sikap kritis terhadap Belanda. Misalnya, Dr. Samratulangi, AA Maramis, Maria Wallanda Maramis, dll. Bahkan pada zaman ini lembaga gereja pun melepaskan diri dari *zending* Belanda. Hingga Perang Jawa usai, tidak diperoleh keterangan apakah pasukan ini tetap berada di Jawa paska berakhirnya Perang Jawa dengan ditangkapnya Diponegoro juga tidak diperoleh keterangan kapan mereka kembali ke Minahasa.

Sebagaimana telah disinggung di bagian sebelumnya, sekitar tiga dekade sebelum para bangsawan Jawa pimpinan Kyai Modjo diasingkan, Tondano melancarkan perang terhadap pemerintah kolonial Belanda. Perang antara para bangsawan Tondano melawan Belanda yang disebut Perang Tondano itu berlangsung berapa lama, para ahli berbeda pendapat. Wuntu (2001) menulis bahwa perang itu berlangsung hampir satu setengah abad lamanya, antara 1661-1809 dalam bentuk saling serang muncul tenggelam. Sementara Taulu (1937) menulis bahwa Perang Tondano berlangsung selama dua tahun saja, antara 1807-1809. Dari data dua ahli tersebut dapat disebut, sesungguhnya Perang Tondano berlangsung lama, namun meletus dalam perang terbuka yang dahsyat antara rakyat Minahasa melawan Belanda berlangsung pada 1807-1809.

Pada saat Kyai Modjo dan rombongan yang diasingkan di Kampung Jawa Tondano, juga Kampung Jawa Tomohon, tidak ada satupun konflik apalagi serangan yang dilancarkan oleh kaum Kristen atau *arafuru* terhadap kepentingan Islam dan kaum Muslim dengan tujuan agar agama Islam mati berkembang atau kaum Muslim terusir dari wilayah itu. Tidak juga di Manado seperti Kampung Tidorre-Tua, Kampung Tidore Baru, Kampung Banjer - Tikala, Kampung Islam Tuminting dan Kampung Arab atau Kampung Istiqlal. Tidak juga terdengar mantan tentara Tulungan mengusik dan mengganggu kehidupan mereka. Di kampung itu, juga di Minahasa, tidak ada juga apa yang disebut Barnes (2004: 62-81) sebagai penghinaan yang bersifat keagamaan dan rasial dengan maksud merendahkan dari orang Kristen sebagaimana terjadi, misalnya, yang oleh Barnes (2004) disebut terjadi di Negeria Utara. Ini

agak mengherankan, sekaligus ini menjadi bukti bahwa keputusan Belanda menjadikan tempat ini sebagai wilayah pengasingan, didukung oleh keluwesan kultural dan kelenturan Minahasa, tanpa mengingat fakta bahwa tentara Belanda dalam Perang Jawa dibantu oleh serdadu bayaran dari Minahasa sebagaimana telah dikupas di depan.

Namun demikian, penting untuk dihadirkan pandangan Raffless (1930: 2-3) yang berpendapat bahwa kebijakan Belanda yang membatasi dan mengawasi Islam dan pemimpinnya didasari oleh kekhawatiran bahwa mereka akan membahayakan kekuasaan ekonomi dan politik Belanda. Kebijakan Belanda itu demi melindungi kepentingan dengan menjaga ketenangan dan keamanan politik pemerintahan Belanda, tidak didasari secara sadar oleh panggilan untuk menyebarkan Kristen di Jawa. Pemerintah kolonial Belanda, demikian De Haan (1912: 12-13), baru akan mengambil tindakan-tindakan terhadap Islam jika mereka mempunyai alasan bahwa adanya kekuatan Islam tertentu yang sangat taat akan menimbulkan kekacauan.

Patut diduga bahwa Tondano dianggap tepat oleh kolonial Belanda sebagai lokasi pengasingan karena letak geografis yang terisolasi. Melihat riwayat, dinamika dan tipologi perlakuan Belanda terhadap rombongan tawanan perang yang diasingkan itu, maka ia lebih menyerupai koloni pengasingan, bukan kamp konsentrasi atau kamp penjara hukuman bagi pelaku kriminal. Kamp konsentrasi bagi tawanan perang seperti Guantanamo barangkali belum dikenal dan dipraktekkan saat itu. Meskipun para kesatria pejuang Muslim yang diasingkan itu menikmati hal-hak dan tunduk pada kewajiban yang sama seperti orang bebas pada umumnya, namun pemerintah kolonial tetap mengawasi mereka dengan seksama dan penuh kewaspadaan. Hal itu karena, sebelumnya para tokoh tersebut umumnya merupakan kesatria pejuang, pemuka agama, dan tokoh tarekat, yang menyuarakan pemikirannya, melawan dan bahkan berperang menentang kolonial VOC dan pemerintah kolonial Belanda. Seluruh pemikiran, perlawanan dan peperangan yang dilancarkannya didasarkan pada pemikiran agamanya. Pertama, mereka adalah penganut agama yang salih, sufi dan bahkan pengamal tarekat.

Para sufi, Shah (1964: 26) menulis, pada mulanya adalah individu yang percaya bahwa dengan menjalani hidup melepaskan diri dari dunia dan memilih aternatif lain, membuat mereka bebas. Dengan menganut sufi, mereka percaya dapat selaras dengan seluruh tujuan hidup di dunia. Menganut sufi juga membuat mereka menjadi makhluk praktis karena mereka percaya bahwa proses perubahan menuju lebih baik harus dilatih dan diuji dengan hidup berada di lingkungan masyarakat umum di dunia ini. Di Indonesia, menurut Laffan (2011: 35), gerakan sufi dan tarekat di masa lalu terlibat aktif sebagai kekuatan organisasional melawan kekuatan kolonial. Karena terorganisir, menurut Hamidah (2010), sufi dapat menjadi gerakan politik jika telah terorganisir dalam tarekat. Azra (1998b: 3) mencatat bahwa tarekat sebelum abad ke-12 cenderung menekankan pada dimensi eskatisme dan anti pada keduniaan, tetapi sejak abad ke-12 tarekat memberi kerangka organisasi yang solid bagi gerakan sosial di masyarakat. Tercatat oleh sejarah bahwa bukan hanya orang awam saja yang tersedot ke dalam daya tarik organisasi sufi, tetapi juga kelompok-kelompok tentara, seniman, kaum intelektual, dan lain-lain. Seluruh kelompok-kelompok sosial ini dipersatukan oleh jaringan afiliasi dan afinitas tarekat ke dalam lingkungan masyarakat dengan jangkauan lebih luas. Seorang syekh sufi atau murid seorang syeikh sufi besar kemungkinan berafiliasi dengan banyak *thurûq*, sehingga menciptakan struktur-struktur jaringan sosial yang luas dengan kompleksitas yang tinggi. Oleh karena itu, struktur jaringan sosial semacam ini mengandung potensi yang tinggi untuk dapat memobilisasi massa dalam jumlah yang sangat besar dan massif. Sebagai konsekuensinya, maka jaringan organisasi tarekat dari waktu ke waktu menjadi dasar yang kuat dan kokoh bagi gerakan sosial politik (Azra, 1998a; 1998b). Lalu Van Bruinessen (1994) menjelaskan bahwa gerakan sufi disebut *thurûq* merupakan kumpulan sosial yang dibentuk secara sosial dan memiliki soliditas yang tinggi dalam mengelilingi seorang guru sufi. Sang guru sufi kerap menggelar berbagai pertemuan untuk melangsungkan berbagai pengajaran spiritual di dalam sebuah tempat pertemuan yang dalam sejarah mereka disebut dengan istilah *dzawiyah* atau *khanaqah*. Ajaran sufi yang pada awalnya merupakan sebuah gerakan demi untuk memupuk kesa-

lehan sosial, namun di dalam perkembangan sejarahnya, secara historis, kalangan kelompok sufi itu mengelompokkan diri ke dalam organisasi ruhani yang disebut dengan *thawâ'if* atau *thâ'ifah* atau disebut juga *thurûq* atau *tharîqah*. Pada masa awal berdirinya, tarekat itu merupakan kumpulan massa yang cenderung menekankan dimensi eskatisme dan oleh karena itu juga cendrung berpaham eskapisme dari kehidupan dunia. Perannya disebut Schrieke (1973) mengalami berbagai pergeseran yang kemudian menjadi dasar bagi berbagai kekuatan sosial politik di wilayah masing-masing. Gejala sosial itu dapat diamati pada gelagat gerakan Safawid di Persia, gerakan Murabitun dan Muwahidun di Afrika Utara, Naqsyabandiyah di India pada masa pemerintahan Akbar, sampai dengan Perang Paderi (1803-1838) di Sumatera Barat. Gelagat yang sama juga dapat diamati pada berbagai pemberontakan di Jawa, seperti Perang Diponegoro, kasus Kyai Hasan Maolani, Pemberontakan Petani Banten 1888, dan berbagai gerakan lain.

Meski masih tetap menjadi orang salih dan mengamalkan tarekat, restriksi ruang gerak terhadap para kesatria pejuang Muslim yang diasingkan itu menjadi faktor langsung yang mematikan benih-benih perlawanan mereka, apalagi berupa perlawanan terbuka dalam bentuk perang. Hanya saja, menguatnya intensitas dan frekwensi tekanan politik-militer Belanda, tidak menyulut menjadi keresahan sosial yang memicu pemberontakan juga tidak mendorong mereka bergerak secara *clandestine*. Dalam konteks lokasi, pengasingan itu telah mengamputasi sedemikian rupa seluruh sumber daya perang seperti jaringan sosial, hubungan patronase, dukungan wilayah geografis, kantong pertahanan, lumbung pasukan, logistik dan jaringan internasional. Di wilayah baru ini mereka tidak lagi mampu menempatkan diri sebagai lawan dalam peperangan. Pengasingan itu merupakan faktor utama penyebab terhentinya dua elemen penting: pupusnya semangat jihad – berjuang secara sungguh-sungguh secara fisik demi membela agama - untuk mewujudkan negara Islam di bawah panji-panji Islam dan patahnya semangat nasionalisme untuk menentang ketidakadilan dan kesewenang-wenangan karena koloninasi. Narasi dan artikulasi tafsir agama tentang jihad un-

tuk memobilisasi dan konsolidasi perang tidak berlanjut, yang terjadi kemudian energi intelektualnya ditumpahkan secara terbatas dengan menulis, korespondensi, ibadah dan bersosialisasi untuk melangsungkan hidup. Yang terjadi selanjutnya, tidak mengalami perubahan orientasi pemikiran pada tokoh-tokoh tersebut, termasuk Diponegoro sendiri, melainkan artikulasi gerakan. Islam di pengasingan tidak bisa lagi dikawinkan dengan nasionalisme untuk membakar semangat perang sabil. Semangat mengamalkan tarekat bukan untuk penggalangan dan konsolidasi kekuatan untuk perang. Mereka tetap menganut sufisme dan mengamalkan tarekat, dan sufisme bukan sebagai "pelarian" akibat kalah perang yang pahit. Aktivitas dzikir dan perkumpulan tarekat tidak lagi tersambung dengan jaringan sosial gerakan pemberontakan, apalagi melancarkan perang. Mereka mengucapkan *dzikir gholībah*, misalnya, untuk memohon kepada Allah SWT agar menang melawan hawa nafsu demi diselamatkan dari hal-hal yang tidak diinginkan sebagai akibat dorongan nafsu yang dipandang destruktif tersebut.

Di dalam konteks durasi waktu, pengasingan itu adalah proses pelunakan dan pelembutan (*softening*) sikap dari sebelumnya yang penuh dengan artikulasi *hard voice* dan serba perang dengan pelan-pelan melakukan adaptasi dan akulturasi budaya. Para kesatria pejuang yang diasingkan itu, dalam durasi waktu yang panjang lambat laun melakukan akomodasi dalam ranah budaya. Melakukan pernikahan, membangun sistem kekerabatan dan menjalin sosial kemasyarakatan dan kerjasama ekonomi adalah strategi mengatasi masalah (*coping strategy*) yang mereka laksanakan. Sebagai kampung halaman baru, budaya Minahasa memiliki kekuatan menekan, sesuatu yang dianggap benar oleh masyarakat lokal itu dan mapan karena telah berlangsung berabad-abad, cenderung menekan kehendak-kehendak pribadi pendatang untuk mematuhinya. Budaya menginginkan ketundukan, dan itu pula yang menghilangkan Bahasa Jawa pada penutur di Kampung Jawa Tondano.

Lalu, apakah mempengaruhi nama yang dikenakan, penanggalan yang dipakai, pernikahan, pendidikan, dll. Adaptasi merupakan kekuatan dari kaum bangsawan itu unik. Adaptasi itu terlihat pada berbagai

aspek yang utama. Misalnya, kepurusan untuk melangsungkan pernikahan dengan wanita setempat di Minahasa, memperkenalkan penggunaan bajak dalam tata cara bertani, penggunaan bahasa asli atau bahasa Tondano oleh mereka dan semakin berkurangnya penggunaan glosari kata dari bahasa Jawa, serta ajaran agama Islam yang dijadikan sebagai penanda identitas yang kuat dan teguh dipertahankan di dalam kehidupan masyarakat yang dihukum dengan diasingkan tersebut. Meski agama para pengasingan ini berbeda dengan agama penduduk setempat, namun dalam perjalannnya berlangsung tata dan pola kehidupan yang harmonis dan tidak pernah memicu bagi terjadinya konflik antar mereka.

Menggunakan teori teolog Calvinis asal Swis, Karl Barth (Basel, Swiss, 10 Mei 1886 – Basel, Swiss, 10 Desember 1968), Angkouw (2015: 113) menulis bahwa strategi mengatasi masalah dengan cara melebur di antara masyarakat yang ada. Strategi itu lebih baik dilakukan daripada membentuk etnis tertentu secara sendiri di dalam kepungan masyarakat mayoritas meski dengan maksud dalam rangka mempertahankan identitas budaya asal-usulnya. Meminjam pandangan Barth (2003, 2009), Angkouw (2015: 113) lebih lanjut menulis, bahwa masyarakat pendatang yang juga sebagai minoritas itu cenderung menghindari gesekan dengan masyarakat pribumi. Mereka berusaha menerima dan menyadari statusnya sebagai "minoritas" itu sambil lalu berusaha mengatasi dan mengurangi minoritasnya dengan cara membatasi ekpose budayanya kecuali hanya pada sektor-sektor kegiatan yang tidak dikerjakan secara bersama-sama dengan masyarakat luas. Transisi dari masyarakat tradisional ke modern akan menimbulkan gejolak, sebagaimana dikemukakan Durkheim (1995; 1996), tidak terjadi. Filosofi orang miskin di mana saja sama, sebagaimana juga di Kampung Jawa Tondano. Transformasi sosial lebih disebut Dhewayani (2016: 87) menyerupai apa yang dikemukakan Marx (2010) bahwa ada kebutuhan untuk hidup di tempat baru dan hasrat untuk bertahan dengan sumber daya yang tersedia dengan dipandu oleh nilai-nilai yang tumbuh di dalam budaya Minahasa yang damai dan dialogis.

Namun, karakter orang Jawa di Kampung Jawa Tondano, bukan seperti apa yang dilukiskan Herusatoto (2003: 71), bahwa orang Jawa biasanya secara turun temurun tumbuh dalam suasana kultur yang lebih mengedepankan sikap dan pandangan hidup sebagaimana tersirat di dalam *Serat Sasangka Djati* yang disebut *Hasta Sila* yang berarti Delapan Sila Dasar. *Hasta Sila* itu tersusun dari *Tri Sila* atau Tiga dasar, yang terdiri dari *eling* atau sadar, lalu *percoyo* atau percaya, serta *mituhu* atau setia melaksanakan perintah. *Panca Sila* atau Lima Dasar lainnya adalah terdiri dari *rila* atau rela, lalu *narima* atau menerima nasib yang diterimanya dengan ihlas, *temen* atau teguh setia memegang janji, *sabar* atau lapang dada, dan *budi luhur* atau memiliki perilaku dengan budi yang baik. Dengan melihat lebih seksama pada pandangan dan sikap hidup orang Jawa, sesungguhnya orang Jawa itu disebut Fidiyani (2013: 473-475) lebih mengedepankan pada harmoni dari pada konflik. Mereka juga menekankan pada *tepo seliro* atau disebut juga dengan sikap toleransi. Dalam pada itu, dapat dimengerti jika, meski agama warga Kampung Jawa Tondano berbeda dalam hal agama dengan yang dipeluk oleh penduduk setempat, namun dalam dinamika adaptasi, akulturasi dan resiliensi mereka berlangsung kehidupan yang harmonis dan cenderung menghindari terjadinya konflik. Karena nuansa budaya pada nilai-nilai luhur demikian pekat, maka falsafah dan pandangan hidup orang Jawa itu disebut Herusatoto (2003: 65) sebagai *kejawen*. Maksudnya adalah ilmu kesempurnaan tentang hakekat jawa atau jiwa. Tentu saja, *kejawen* yang dimaksud Herusatoto (2003: 71) dan Endraswara (2012) itu bukan masuk pada kategori ranah keagamaan, tetapi hanya merujuk pada suatu falsafah, etika dan gaya hidup yang diilhami oleh cara berfikir berdasarkan faham dan falsafah Jawa. Bagi Herusatoto (2003: 66-67), *kejawen* itu merupakan suatu pelekatan yang bersifat deskriptif dari banyak unsur-unsur kebudayaan Jawa yang yang kaya, yang hal itu dianggap mewakili nilai-nilai hakikat dan falsasah Jawa sehingga membentuk suatu kategori budaya tersendiri dengan ciri yang unik dan khas.

Jawa Tondano: Komposisi Suku

Sebagaimana telah disebutkan Taulu (1937) bahwa Tondano atau Toulour merupakan salah satu dari 8 daerah dengan ranah budaya tertentu yang didiami oleh 4 sub etnis utama di Manihasa. Daerah lain adalah Tonsea, Tombuluh, Tontemboan, Ponosaken, Tonsawang, Bantik, dan Bolaang Mangondow. Menilik isyarat tradisi, tata krama, dan adat kebiasaan Minahasa, masyarakat Minahasa terbiasa dengan kehidupan plural. Hal ini searah dengan penjelasan Wigboldus (1978; 1987) pada Bab lain bahwa topografi tanah dan landskap dataran rendah di Minahasa membuat wilayah ini sejak awal sebagai tempat tempat tujuan mukim para pendatang.

Menilik akronim Jaton dari Jawa Tondano, menurut Schoemaker (1899), koloni pengasingan ini terbentuk oleh datangnya rombongan tawanan perang para mantan kesatria pejuang kemerdekaan dari Jawa, yakni Kyai Modjo (nama aslinya Kyai Muslim Muhammad Halifah; 1792-20 Desember 1849, usia 57 tahun) – penasihat agama utama Diponegoro – dan menurut Kembuan (2016a; 2016b: 57-58; 72-73) bersama para pengikutnya. Apalagi Diponegoro sendiri dikisahkan sempat 3 tahun diasingkan di Manado, sebelum dipindah ke tempat yang waktu itu dirahasiakan di Makassar. Selain rombongan itu, hingga setengah abad berikutnya, tempat ini disebut Graafland (1991), merupakan koloni para kesatria pejuang dengan latar status pangeran, bangsawan, pemuka agama Islam asal Aceh, Padang, Palembang, Jawa dan Kalimantan. Pilihan jatuh pada Tondano sebagai lokasi pengasingan para mantan kesatria pejuang Muslim itu lantaran letaknya yang relatif terisolasi, memadai sumber air sebagai arena pertanian yang itu dianggap tepat oleh pihak pemerintah Belanda sebagai salah satu sentra produksi bahan dagang. Lahir koloni pengasingan, bukan "kamp konsentrasi" atau "kamp berkenaan dengan hukuman kriminal". Oleh karena itu, meski mereka pihak yang dihukum, namun menurut petunjuk Gubernur Jenderal Pieter Merkus dalam *secret verbal*, 10 Januari 1928, mereka tetap menikmati hak-hak dan tunduk pada kewajiban yang sama seperti lazimnya orang bebas pada umumnya. Pemerintah kolonial pada prinsipnya menyadari

bahwa mereka tidak boleh berbuat lebih terhadap mereka yang disebut interniran ini, kecuali hanya mengawasi ketat mereka secara seksama dan waspada (Mrazek, 1996: 224).

Social habitus, meminjam istilah Bourdieu (2013), di tempat pengasingan ini tentu saja berbeda dengan *setting* struktur sosial-ekologis di tempat asal mereka masing-masing. Meskipun demikian, mereka disebut Kembuan (2016a; 2016b: 77) sebagai "orang buangan yang bahagia". Diksi "orang buangan" yang digunakan Kembuan di atas sebenarnya tidak terlalu tepat, ia lebih berkonotasi sebagai sebuah sangsi sosial, tidak tepat diperuntukkan pada mereka yang sejatinya mereka dihukum karena dianggap sebagai pelaku pemberontakan atau pihak yang dianggap mengganggu keamanan. Mereka disebut bahagia, meski diasingkan di lingkungan geografis wilayah Tondano yang terisolasi, lingkungan alam dan ekologis yang kurang sehat, makanan dan minuman yang tidak terjaga, namun digambarkan tidak menyeramkan dan ganas seperti digambarkan Handoko (2016) tentang suasana Digoel. Juga berbeda dengan gambaran Gowa di sudut Barat Daya Pulau Sulawesi. Pada wilayah yang disebut terakhir ini, tulis Vlekke (1945; 2016), selalu meletup berbagai ketidakpuasan yang dengan gampang sekali berbuntut menjadi kekerasan sosial. Kondisi yang damai dan cenderung kooperatif di Minahasa membuat daerah yang berada di ujung timur laut Pulau Sulawesi ini sebagai contoh yang berbeda dari soal endapan pengaruh Barat di seluruh Indonesia.

Menurut Handoko (2016: 81-92) latar budaya Jawa yang distingtif itu terutama dari segi falsafah hidup, menurut Endraswara (2012) adalah pandangan hidup, menurut Mastoni (2002) adalah psikologi kepribadian yang kuat dan stabil sedangkan menurut Koentjaraningrat (1984) dan Suseno (1996) adalah etikanya yang kemudian bertemu dengan lingkungan ekologis daerah pengasingan yang tidak ekstrim, membuat dimensi psikologis mereka yang diasingkan itu menjadi faktor determinan yang mempermudah akulturasi dan resiliensi mereka. Orang Jawa menekankan prinsip *nrimo*, pasrah, sungkan rukun dan hormat yang memang menjadi pencirinya, membuat mereka mudah

berbaur tanpa hambatan sosial. Dengan harmoni sosial terjaga, tidak muncul etnosentrisme, di mana kaum pendatang yang diasingkan tidak merasa lebih baik dari penduduk setempat, dan tidak ada pengalaman yang tidak menyenangkan yang justru memperkuat berbagai prasangka antar keduanya. Juga tidak ditemukan julukan (*labelling*) yang bernada negatif pada salah satu atau pada keduanya, yang memiliki dampak yang dirasakan salah satu pihak atau keduanya yang memicu perpecahan antar kelompok sosial, yang kemudian mempengaruhi interaksi dan komunikasi antar mereka, serta dapat mempengaruhi sebuah penerimaan menjadi negatif, sebagaimana ditemukan Puspa (2011) pada hubungan antara transmigran Jawa dengan penduduk lokal di Lampung. Kemampuan daya adaptasi kesatria pejuang dengan latar budaya Jawa di lokasi baru di Tondano lebih mirip dengan apa yang digambarkan Yatman (2004) dalam metaphor *tunggak jarak, mrajak* (bonggol pohon jarak, lekas tumbuh kembali) setelah dipotong, tidak seperti dilambangkan dalam terminologi *tunggak jati, mati* (bonggol pohon jati, langsung pupus) begitu dipotong. Kim-Cohen and Turkewitz (2012: 1297-1306) menegaskan bahwa dalam adaptasi dan akulturasi namun terkandung resiliensi di dalamnya, terutama dalam soal interaksi sosial. Rupanya, Campbell-Shills, Forde and Stein (2009: 1007-1012) menulis bahwa kondisi demografis dan lingkungan ekologis dan sosiologis masa kanak-kanak dapat menjadi prediktor terhadap resiliensi. Patut diduga bahwa hal ini juga dapat mempengaruhi bagaimana resiliensi di sepanjang kehidupan di kemudian hari.

Dalam konteks *oppression as a cooperative game*, tercerabut dari akar sosial kulturalnya tidak membuat mereka menyerah atau mati, pengasingan hanya memperlemah mereka dan membuat mereka tidak lagi melakukan perlawanan secara militer terhadap penguasa kolonial meskipun juga tidak menyerah secara politik, misalnya dengan melakukan kerjasama dengan Belanda. Riset Angkouw (2015) menemukan bukti bahwa berada di wilayah geografis yang terisolasi; di lingkungan ekologis yang asing, asli dan belum tergarap; budaya berbeda, dan minoritas dari segi agama di tengah-tengah mayoritas pemeluk Kristen

membuat mereka menyusun strategi untuk menjaga eksistensi, tidak membuat mereka melakukan konversi agama. Hingga akhir hidupnya, Babcock (1981a) menulis, para tokoh tersebut tetap memegangi agama, mempraktekkan tarekat dan memelihara akar kultural aslinya. Pada bagian lain Babcock (1989a; 1981b) menulis, identitas agama dan budaya mereka tetap lestari, namun – jika meminjam Bourdieu (2013: 27-38) - dalam *social habitus* yang baru itu, berlangsung dialog budaya yang kreatif sehingga *doxa*, *ortodoxa* dan *heterodoxsa* tetap selaras, meski dengan intensitas berbeda dibanding di *social habitus* awalnya.

Terdapat silang pendapat Kyai Modjo mendarat di mana dan melalui rute perjalanan darat mana mereka ke Tondano. Satu pendapat mereka berangkat dari Kema atau sebagian lain dari Manado ke Tondano. Mengikut pendapat kedua, setiba Kyai Modjo dan rombongan di Manado, mereka tinggal di kota ini selama 12 hari. Menjelang keberangkatan, pada suatu hari mereka diberi "pengarahan" Residen. Graafland (1987; 1991) merekam secara tertulis, bahwa Residen Manado, Daniel Francois Willem Pichtermaat (13 Agustus 1827 – akhir 1832) membacakan keputusan pemerintah kolonial tentang pemberian tanah garapan dan tempat tinggal, disaksikan pelaksana tugas Residen Yogyakarta, J. M. Walraven Van Nes (1827-1830). Graafland (1987; 1991) menyajikan redaksi keputusan tersebut yang berbunyi:

> "Sebagaimana tuan-tuan sudah lihat, pemerintah tidak akan mendustai kata-katanya sendiri. Yaitu bahwa tuan-tuan akan diperlakukan dengan baik. Sebagaimana tuan-tuan sudah tahu, bahwa tindakan yang telah diambil oleh pemerintah terhadap tuan-tuan sekalian itu, dimaksudkan untuk menghentikan permusuhan yang sudah menelan korban manusia dan harta benda yang sangat banyak. Sekarang tuan-tuan sudah berada di tanah Minahasa dan segala urusan kepemerintahan terhadap tuan-tuan berada ditangan kami melalui konteler – yakni, Kepala Wilayah Peradilan ditingkat kabupaten/kota pada zaman kolonial. Mulai sekarang, tuan-tuan sekalian dinyatakan bebas daripada segala tindakan pemerintah yang telah diambil sebelumnya, dan di sini bebas memilih tata cara kehidupan sesuai kesanggupan dari tuan-tuan sendiri. Hak-hak dan kewajiban tuan-tuan adalah sama dengan hak-hak dan kewajiban penduduk Minahasa pada umumnya. Telah dilakukan revisi aturan pemerintah (tentang status hukum Kyai Modjo dan rombongannya), dengan syarat bahwa tuan-tuan jangan lagi berbuat seperti yang telah terjadi

di Jawa dan jangan mempengaruhi penduduk Minahasa untuk bermusuhan dengan pemerintah. Menikah dengan penduduk Minahasa tidak dilarang, hanya hal itu harus dilaporkan langsung kepada tuan konteler dan apabila terdapat salah seorang anggota dari rombongan tuan-tuan yang bermaksud kawin dengan anggota-anggota *walak* tertentu, hendaklah hal itu dilaporkan langsung kepada residen. Kami, selaku penguasa pemerintahan di Minahasa meminta agar tuan-tuan menjadi suri tauladan bagi penduduk Minahasa di dalam usaha pemerintah memajukan daerah Minahasa di bidang pertanian, terutama menggarap sawah dan ladang seperti di Jawa. Untuk itu pemerintah telah menyediakan bagi tuan-tuan daerah tanah garapan yang sifatnya jauh lebih baik dari pada jenis tanah garapan di Jawa. Tanah garapan itu berada di bawah wewenang tuan konteler yang berkedudukan di Tondano. Kepada tuan konteler yang berkedudukan di Tondano kami telah serahkan wewenang atas nama pemerintah kolonial untuk mengatur sebaik-baiknya segala sesuatu yang tersangkut paut bagi urusan tuan-tuan di sana. Sekarang tuan konteler sedang menunggu kedatangan tuan-tuan dan akan menyambut tuan-tuan di sana. Perlu tuan-tuan ketahui, bahwa menurut keputusan pemerintah tertinggi Paduka Tuan Komisaris Jenderal di Batavia, bahwa kepada tuan Kjai Modjo diberikan *onderstand* (tunjangan hidup) sebanyak empat ringgit sebulan, demikian pula kepada tuan-tuan yang lain diberikan *ondersteun* sesuai kedudukan masing-tuan sewaktu menjabat patih di Jawa. Agar tuan-tuan bersiap berangkat menuju tanah garapan itu dan untuk itu tuan-tuan akan disertai oleh beberapa petugas sekedar petunjuk jalan".

Bagaimana jalur yang ditempuh Kyai Modjo tiba di Manado pada 1830an mencapai lokasi Kampung Jawa Tondano. Lokasi itu sudah pasti terisolasi pada zamannya. Tradisi lisan menyebut bahwa Kyai Modjo dan rombongan tiba di Pelabuhan Kema. Begitu mendarat mereka bergerak ke Kaburukan, sebelah selatan Kema. Kemudian menuju Tasik Oki (Tanjung Merah) ke utara. Kemudian naik menuju Airmadidi dan Tanggari menuju Tondano. Sementara menurut Djojosuroto (2011: 217-227), rute yang ditempuh Kyai Mojo dan rombongan dari Manado adalah sebagai berikut:

"…. *route* Manado - Tonsea Lama - Tondano dengan menyusuri aliran sungai Tondano. Melalui medan berbukit, jurang yang tidak terlalu dalam, melintasi daerah berpenduduk (kini Desa Kuwil) hingga mencapai tikungan Sungai Tondano. Rombongan terus melintas menyusuri sebelah timur Sungai Tondano (yang kini berkembang menjadi Desa Sawangan). Lalu rombongan meneruskan perjalanan dengan medan menanjak melintasi sebelah Timur

Sungai Tondano (yang kini menjadi Desa Tanggari). Terus lagi menempuh medan menanjak hingga sampai bukit Tasikela. Rombongan melanjutkan perjalanan dengan medan menanjak, sampai bertemu *gerojogan* (air terjun) yang sekarang dijadikan Pusat Listrik Tenaga Air (PLTA) Minahasa. Setelah itu, perjalanan selanjutnya tidak ada lagi tanjakan bukit dan setelah sekitar 30 menit sampailah Kyai Modjo dan rombongan di tempat tujuan, Tondano. Tempatnya berada paling ujung selatan Negeri Tonsea Lama dan paling ujung utara Negeri Tondano sekarang. Perjalanan memakan waktu kurang dari sehari, sekitar delapam jam dari Manado".

Babcock (1989a: 35) menggambarkan bahwa pada awalnya lokasi perkampungan berada di sisi barat Sungai Tondano, Tonsea Lama. Namun mereka bertengkar dengan penduduk lokal Minahasa karena peliharaan babi dan anjing mereka kerap melanggar batas dari arah Timur Sungai Tondano. Ini merupakan riak-riak kecil konflik agama dan budaya, penduduk lokal Minahasa saat itu belum mengerti jika seorang Muslim yang taat dilarang menyentuh dan memelihara babi dan anjing, apalagi menkonsumsinya. Kedua binatang itu termasuk haram dan najis *mughalladzah* (kategori terberat). Akibat berselisih paham itu, kemudian perkampungan mereka bergeser ke lokasi sekarang.

Sebagai sebuah perkampungan yang relatif berkelompok namun terbuka, maka dialek dan identitas Jawa mereka tetap terjaga, meskipun pada suatu saat nanti bergabung dengan mereka para kesatria pejuang Muslim lain yang datang dari berbagai daerah, yang barang tentu memiliki bahasa dan adat istiadat berbeda-beda. Belum lagi bertemu (*encounter*) dengan dialek, budaya, dan identitas Minahasa. Untuk memahami penjelasan Kinayanti (2011) di atas, gambaran Graafland (1987; 1991) dan Wigboldus (1978; 1987) berikut ini mungkin dapat lebih memperjelas. Secara etnografis, hanya terdapat tiga suku saja yang hidup turun temurun dijantung wilayah geografis Minahasa. Tiga suku itu keturunan langsung dari para pemukim pertama. Pada umumnya mereka tinggal di sepanjang Sungai Ranoiapo di selatan. Tiga suku asli tersebut adalah Suku Tombulu yang menetap di barat laut, Suku Tonsea yang tinggal di timur laut dan Suku Tontemboan berdomisili di bagian selatan Minahasa Tengah. Orang-orang Tondano merupakan suku keempat yang

masih terkait dengan tiga suku di atas, dipastikan mereka tiba di Tondano pada periode belakangan dan diberi izin tinggal oleh orang-orang Suku Tonsea untuk menetap di Danau Tondano namun dengan syarat membayar upeti.

Dengan mengutip Graafland (1987; 1991), Wigboldus (1978: 7; 1987: 66) juga menyebutkan adanya empat suku lain yang ditemukan di daratan Minahasa. Yaitu, suku Tonsawang tinggal di wilayah selatan, suku Bentenan (mendiami wilayah Pasan dan Ratahan), dan suku Ponosakan. Sementara suku Bantik tinggal di barat laut, di Teluk Manado. Dilihat dari segi bahasa yang mereka gunakan, suku Bentenan dan suku Bantik mirip dengan bahasa orang-orang dari Kepulauan Sangihe yang terletak di utara Minahasa. Bahasa orang-orang dari suku Tonsawang sama dengan bahasa suku Tontemboan dan sedikit mirip dengan bahasa yang digunakan orang-orang dari suku Bolaang Mongondow, sedangkan suku Ponosakan merupakan suku asli Mongondow. Suku Bentenan, Ponosakan dan Bantik semuanya berasal dari Bolaang, oleh karena itu, dua suku yang disebut pertama masih memiliki kesetiaan kepada raja Bolaang Mangondow setidaknya sampai akhir abad ke-17. Sementara orang-orang suku Bantik disebut-sebut sebagai sisa-sisa pasukan tentara bayaran, mantan budak dari Mongondow, yang datang membantu raja Bolaang Mangondow berperang melawan orang-orang Minahasa, saudara sesuku mereka yang lebih tua. Perang itu asal-usulnya dipicu oleh ”janji pra-nikah” antara Pangeran Bolaang dengan putri Ketua Tinggi suku Tontemboan. Sang pangeran berjanji akan memberikan sebidang tanah yang terletak di antara Sungai Poigar dan Sungai Ranoiapo sebagai hadiah pernikahannya. Namun Sang Pangeran tidak menepati janjinya setelah menikah. Yang terjadi malah sebaliknya, anak keturunan hasil perkawinan antara Sang Pangeran dengan Puteri Ketua Tinggi suku Tatemboan malah mengklaim hak untuk memerintah Minahasa. Setelah daerah Bolaang yang berada di daerah pesisir pantai bersatu dengan daerah Mongondow yang ada di dataran tinggi, memungkinkan Raja Bolaang Mongondow membentuk pasukan perang tambahan yang lebih besar. Namun demikian, tiga suku asli Minahasa, yaitu, Tombulu, Tonsea

dan Tontemboan, selalu berhasil bersatu bahu membahu melawan para penyusup dari Bolaang Mongondow. Namun di Bolaang Mongondow yang berada di Minahasa Selatan, tetap menjadi daerah yang tidak aman dan nyaman. Selain suku-suku di atas, ada suku Tonsawang di Minahasa yang diperkirakan berasal dari Melanesia Barat (Wigboldus, 1978; 1987: 66). Dari delapan suku besar Minahasa ini, suku Tombulu, suku Tontemboan dan suku Tondano telah beranak-pinak menjadi beberapa sub-suku yang lebih kecil sekitar 1615. Selain pembagian suku-suku Munahasa yang telah ada sejak awal ini, satu abad lebih kemudian muncul suku-suku yang lebih kecil lagi, mereka bercampur-baur dengan suku yang ada melalui migrasi ke wilayah Minahasa. Misalnya, suku Tonkibut yang menjadi sub suku Kawangkoan dan Sonder pada sekitar 1750.

Pada saat para pedagang asing datang ke Minahasa, demikian juga Belanda, Aritonang dan Steenbrink (2008) menulis bahwa wilayah ini, demikian juga wilayah lain nusantara terpapar oleh tradisi budaya, bahasa, keilmuan dan perilaku yang membuat gelombang sejarah Kristenisasi berjalan seiring dengan meluasnya pengaruh pemerintah kolonial. Tradisi keilmuan juga mengemuka bersama-sama dengan berkembangnya tradisi arsip yang tertata dan tersusun rapi sebagai bagian dari tradisi administrasi dan manajemen modern. Arsip tersebut menjadi bagian dari dokumen yang dapat digali untuk memahami apa yang sebenarnya terjadi pada zaman itu.

Menurut Kembuan (2016a; 2016b) dari penelusuran arsip kolonial kurun waktu abad ke-19 di Perpustakaan RI, *National Archief* yang tersimpan di Den Haag Belanda, laporan perjalanan dengan dukungan sumber lokal yang ada di Tondano sendiri disebutkan bahwa mereka adalah tokoh-tokoh penting dalam melancarkan perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda di mana masing-masing mantan kesatria pejuang itu memiliki akar sosial dan keislaman kuat di tempat asalnya. Manusia selalu memiliki berbagai macam identitas, dan Lewis (1998) menyebut identitas primernya pertama-tama adalah agama, ras (pertalian darah [*family name*, marga, etnis], asal daerah [pulau, negeri, negara, pemerintahan] dan simbol lain – baik yang visual maupun auditori.

Mantan kesatria pejuang Islam yang diasingkan di Kampung Jawa Tondano kurang lebih memiliki identitas primer tersebut. Bagi suku-suku besar di Minahasa, marga (Belanda: *faam*) yang disematkan karena pertalian darah mewakili jati diri, citra diri, dan martabat serta harga diri keluarga besar marga tersebut. Dengan persepsi itu, marga diturunkan berdasarkan garis keturunan orang tua laki-laki atau disebut patrilinial dan digunakan sebagai bagian dari nama diri karena melambangkan harkat dan reputasi generasi penerus keluarga. Di Minahasa terdapat ribuan marga, dan dilestarikan dengan mencantumkan diakhir nama mereka. Identitas primer ini tidak bisa dipaksa-hilangkan, akan selalu mempengaruhi kehidupan manusia.

Menurut penelusuran lebih lanjut Kembuan (2016a; 2016b), data pada 1846 jumlah penduduk berjumlah 273 jiwa (63 pria; 55 wanita; 67 anak laki-laki; 88 anak perempuan). Enam tahun kemudian, pada 1852 terdapat 315 jiwa yang memeluk Islam di Distrik Tondano Toelimambot. Pada 1855 terdapat 398 muslim di Distrik Tondano dan Distrik Remboken. Lima tahun kemudian, pada 1860 terdapat 401 jiwa (79 pria; 65 wanita; 263 anak-anak). Empat puluh dua tahun kemudian, yaitu pada 1902 jumlah penduduk Muslim di Distrik Toulimambot berjumlah 1.650 jiwa. Mereka terkonsentrasi di Desa Tegalrejo dan Desa Kampung Jawa. Karena kepadatan penduduk di Desa Tegalrejo Tondano semakin meningkat tajam, maka pada 1915 terjadi perpindahan sebanyak 62 kepala keluarga penduduk dari Jawa Tondano ke wilayah *afdeling* Gorontalo. Migrasi itu di bawah pimpinan Abdul Nawas bin Kyai Modjo yang dibantu tujuh wakilnya. Mereka terdiri dari Tawakal bin Kyai Wonopatih, lalu Taslim bin Kyai Pulukadang, kemudian Raden Mas Saekan, Doko As'ad, Montong bin Wonopatih, dan Meman bin Wonopatih, serta Iman bin Kyai Modjo. Karena ini sejenis transmigrasi, Prasetyo (tt) menulis bahwa mereka menumpang kapal *Bonteque* milik Belanda secara gratis. Daya dukung ekonomi dan diapit dengan empat kampung pribumi, sejak saat itu penduduk Muslim Kampung Jawa Tondano cenderung stabil. Kembuan (2016a; 2016b: 97) mengutip sebuah sensus pada 1930 jumlah penduduk justru menurun menjadi 1.520 jiwa, yang terdiri dari

789 pria; lalu 731 sisanya adalah wanita. Pertumbuhan penduduk selalu dibarengi dengan perpindahan tempat tinggal ke daerah lain di Minahasa, Gorontalo atau daerah lain.

Tegalrejo, nama kampung di Jawa Tondano adalah nama sebuah desa tempat Diponegoro tinggal di Jawa. Penamaan Tegalrejo pada desa itu merupakan identitas primer menyangkut imajinasi daerah asal yang terus diingat dalam memori kolektif mereka sekaligus menjadi identitas pembeda antara mereka yang pendatang dengan warga lokal Minahasa. Lazim para perantau dari Jawa, Madura dan Bali, terutama secara berkelompok ke berbagai Indonesia dalam kurun sejarah modern Indonesia sekalipun, menamakan daerah barunya dengan nama desa yang ditinggalkannya.

Berikut ini tabulasi para Kepala Kampung di Jawa Tondano, yang disusun Matanasi (2018). Pertama-tama kampung itu dipimpin oleh Kyai Modjo antara 1830-1831. Kemudian dilanjutkan oleh Tumenggung Zees Padjang antara 1831-1859. Pemimpin Kampung Jawa selanjutnya adalah Kyai Ghazali Modjo yang memerintah antara 1859-1884. Kyai Asnawi Urawan atau Ngurawan memimpin Kampung Jawa antara 1884-1911. Sedangkan Nasser Djoyosuroto memimpin Kampung Jawa antara 1911-1916. Kemudian Kampung Jawa dipimpin oleh Aspen Surotonoyo antara 1916-1928 – bersamaan dengan peristiwa bersejarah Sumpah Pemuda. Musi Hadji Ali memimpin Kampung Jawa antara 1928-1939. Lalu Katam Thayeb pada 1939 saja yang dilanjutkan oleh Abu Bakar Nurhamidin pada tahun itu juga, 1939-1942. Kepemimpinan Kampung Jawa selanjutnya jatuh pada Usman Karinda antara 1942-1945, di mana Indonesia memproklamirkan kemerdekaannya. Antara 1945-1950 Kampung Jawa dipimpin oleh Djoko Masioman, lalu Kamdani Zees antara 1950-1958. Selanjutnya yang memimpin Kampung Jawa adalah Djenal Thayeb pada 1958, namun pada tahun itu juga ia digantikan Djaenal Suronoto yang memimpin hingga 1959. Ahmad Isa memimpin antara 1959-1966, lalu dilanjutkan oleh Rasyid Kyai Demak antara 1966-1967. Kampung Jawa dipimpin oleh Mahmud Zess antara 1967-1972, lalu Ibrahim Thayeb antara 1972-1976. Haji Abdurrahman Thayeb memimpin antara

1976-1989. Ali Pulukadang memimpin Kampung Jawa antara 1989-1996, lalu dilanjutkan A. H. Rifa'i antara 1996-2000. Kampung Jawa dipimpin oleh Usman Karinda antara 200-2006, lalu Surianto Mertosono yang memimpin pada 2006-2010. Tidak terlalu jelas posisi kepemimpinan mereka di Kampung Jawa itu terutama dalam hubungannya dengan *walak* atau klan di Minahasa dan di dalam konteks birokrasi pemerintahan pada masa Kolonial Belanda hingga Indonesia merdeka.

Lingkungan dan Keterampilan Hidup

Mendapat tunjangan hidup bulanan dari pemerintah kolonial Belanda di pengasingan sudah cukup bagi mereka untuk memulai lembaran hidup baru dan bertahan hidup selanjutnya. Sebagaimana Leirissa (1997: 26) mendeskripsikan di sekitar Danau Tondano memiliki lingkungan alam yang ditopang dengan air yang melimpah sehingga mudah diolah menjadi lahan persawahan sebagaimana di desa, sementara kawasan pegunungan ramai dengan perkebunan kopi. Sebagaimana kawasan subur lain, kawasan itu penuh dengan penduduk. Seperti tujuan dan maksud sejak awal, tidak sampai setengah tahun tinggal di kampung itu, bertambah ramai rumah-rumah permanen dan semi permanen, terbentang luas juga lahan pertanian, sebagian lahan itu mereka beli namun sebagian merupakan pemberian ketua *walak* atau Hukum Tua. Terutama di kawasan pegunungan, muncul pula banyak kebun-kebun kopi yang terawat, di mana sebagian kesatria pejuang yang diasingkan dari Jawa rombongan Kyai Modjo turut serta merawat perkebunan itu, berupa pemberian ketua *walak*, yang anak gadisnya dinikahi Tumenggung Padjang. Leirissa (1997: 20-22) menyebut bahwa kopi merupakan komoditi primadona yang cocok dengan topografi tanah Minahasa yang banyak dataran tinggi dan berupa lereng-lereng karena keberadaan gunung-gunung yang sebagian aktif, seperti Gunung Masarang (560 m), Gunung Lokon (1592 m), Gunung Soputan (1827 m), dan Gunung Klabat (1995 m) ditambah curah hujan yang tinggi. Setelah kopi menjadi komoditi primadona pada abad ke-19, kemudian kopra menggantikannya pada abad ke-20. Pada saat Resident Pietermaat yang menyertai per-

jalanan Letnan Knoerle ke Manado dan Minahasa juga berkesempatan memberi lahan kebun kopi pada mereka sebagai bagian dari kebijakan tanam paksa Belanda demi menopang arus kas dan barang perusahaan Belanda sendiri. Produksi kopi, beras, dan kopra merupakan komoditi yang menjanjikan dari daerah ini, bersamaan dengan komoditi rempah-rempah dari daerah lain di Maluku dan Ambon. Pada 1846 disebut Komisaris Manado terdapat 29 kebun kopi di Tondano, terutama di daerah Distrik Tolimambot. Lokasi lahan-lahan itu tidak terlalu pasti, sumber Yayasan Kiai Modjo (1977: 12-14) menyebut di Pamburingan, Kulok, kaki sebelah barat Gunung Masarang, ada juga di sebuah bukit dekat Kampung Kristen Marawas. Pada 1970an perkebunan kopi itu sudah tidak ada, akibat kalah bersaing dengan kopra. Observasi penulis pada 2019 dan 2020, kampung itu telah terlihat berubah seperti perkotaan, tanpa pertanian atau perkebunan yang memadai. Kunjungan dan observasi pada 2018 dan 2019, bentangan luas lahan berawa-rawa tak termanfaatkan di dekat kampung itu memang masih ada, dibibir Danau Tonandano dan Sungai Tondano, sumber lokal menyebut disitulah dulu lahan persawahan dibuka.

Kampung Jawa Tondano dikelilingi sumber air seperti danau, di mana air berasal dari curah hujan yang tinggi di samping sungai-sungai kecil, rawa-rawa, sehingga memudahkan mencari air dengan menggali sumur sebagaimana lazimnya di Pajang, Delangu, Cirebon, Banten, Banjarmasin, Pelembang, Aceh atau kampung asal mereka yang lain. Dengan topografi demikian, mudah bagi daerah seperti itu kemudian diolah menjadi daerah persawahan penting dengan sistem cocok tanam yang teratur. Kegiatan membuka sawah sebagai lahan pertanian mereka kerjakan dengan baik pada periode 1930-1845. Laporan pada 1946, penduduk Kampung Jawa Tondano telah memiliki 2,27 km persegi atau 227 hektar sawah, yang luasnya mendekati 2,5 km persegi, seluas kampung mereka. Di bagian utara kampung terdapat sawah kecil, sementara sebelah selatan kampung terdapat *lepo bacek* (sawah besar). Kembuan (2016a; 2016b: 97-98; 115-116) menulis dengan diasingkannya ke Kampung Jawa Tondano, mereka ibaratnya *mbabat alas* (membuka hutan)

untuk berkebun di perbukitan Lembean di sebelah timur-utara desa yang disebut *rombek*. Lebih lanjut Kembuan (2016a; 2016b: 97-98; 118-119) menulis mereka adalah pemuka agama dan panglima perang di tanah kelahirannya adalah fakta, namun mata pencaharian mereka adalah bertani. Hasil padi meningkat tajam pada 1828-1845 karena tata kelola sawah secara modern.

Usaha pengelolaan kebun, mengolah dataran lembah luas sebagai lahan pertanian, pembukaan hutan berupa lereng-lereng untuk lahan kebun baru, lambat laun membuat lokasi itu menjadi Kampung Jawa Tondano tersendiri. Tentang kampung ini, Kembuan (2016a; 2016b: 99) menjelaskan bahwa secara geografis, Kampung Jawa Tondano ini terletak di sebelah utara Danau Tondano dengan ketinggian 600 m di atas permukaan laut. Kebetulan daerah ini merupakan dataran yang paling luas di seluruh Minahasa. Sebelah utara dibatasi pegunungan Lembean, Sungai Tondano di sebelah Barat, Sungai Sumsempot di sebelah selatan. Secara administratif, kampung ini terletak di antara dua distrik besar di Minahasa: Distrik Tondano Toulimambot dan Distrik Tonsea. Jarak antara Kampung Jawa Tondano dengan Distrik Tondano Toulimambot sekitar 2 km. Dewasa ini posisinya diapit di antara empat *walak* penduduk asli kampung Minahasa. Desa Tonsea Lama di sebelah utara; Desa Luaan di sebelah barat; Desa Ranowangko di sebelah selatan; dan Desa Wulauan dan Desa Marawas di sebelah Timur. Di kampung halaman kedua yang terapit banyak gunung tersebut, keterampilan hidup di daerah asal dipraktekkan dengan baik. Berbagai keterampilan itu menurut Kembuan (2016a; 2016b: 116-117) membuat mereka bertahan hidup dari kebosanan, kehinaan dan kemiskinan. Beberapa keterampilan itu masih menjadi ciri khas mereka hingga kini. Komoditas yang mereka hasilkan berupa beras, ketan, jagung juga kentang, ubi-ubian, sayur mayur, kacang-kacangan, yang ditanam bahkan di sela-sela pekarangan rumah. Mengutip Yayasan Kiai Modjo (1977: 11), Kembuan (2016a; 2016b) dan Djojosuroto (2013: 217-227) menulis bahwa pada saat mereka menikah dengan gadis-gadis setempat, maka Kepala Walak Tonsea dan Kepala Walak Tondano memberi hadiah berupa sebidang

tanah kepada keluarga baru itu agar menjadi sumber mata pencaharian dan sumber penghidupan untuk menyambung hidup sehari-hari. Mereka kemudian merubah tanah-tanah itu menjadi lahan pertanian, perkebunan, dll. Lahan yang terletak di wilayah pertanian antara Tonsea Lama dengan Tondano berarti meliputi wilayah-wilayah seperti: Pamburingen, Kulo, Sasaran, Tegalrejo, Kampung Jawa, Bacek, Wunong, Kompleks Tanah Pekuburan Kyai Modjo yang agak berbukit, lalu Tondata, di susul Marawas, Wilouwan, Lewang, Rombek Tawi, Makasaimbeng, Kampung Baru, Rano Tua, Pertandingan, Winetin, serta Klisapun. Di tanah pertanian itu mereka berkesempatan menanam padi, ketan, jagung, kedelai, kacang tanah, sayur-sayuran. Di tanam juga berbagai empon-empon seperti jahe, sere, dan kunyit. Di samping ditanam aneka buah-buahan, juga kelapa, kopi, cengkeh, dan rempah-rempah sebagai bahan dagang yang mahal. Berbagai bahan ini sebagian mereka jual di pasar, bahkan komoditi perdagangan internasional, sebagian lagi mereka olah menjadi makanan. Berbagai makanan yang mereka olah tentu mencerminkan keterampilan kuliner yang mereka kenal sejak di kampung halamannya masing-masing seperti ketupat, jenang, serabi, wedang serbat, apem, mendut, gelali, aluwa, opor, gerontol, semur, gudeg, sego kabuli, jenang abang, biji-bijian, keripik, dan berbagai jenis kue lain.

Topografi lingkungan Danau Tondano, sebagaimana disebut Babcock (1989a: 35-39), Leirissa (1997: 18-60) dan Kembuan (2016a; 2016b), bahwa pada 1861-1862 memang telah terdapat sawah untuk menanam padi di lahan basah, namun persawahan di Tondano sama sekali berbeda dengan sawah di Jawa. Di lahan itu, kerap terjadi lahan persawahan tertutup oleh luapan air sungai atau Danau Tondano. Namun demikian, mengutip Wigboldus (1978: 7) dan Babcock (1989a: 35-39), cerita tentang sawah yang dibangun warga Kampung Jawa kerap dilebih-lebihkan, apalagi dengan luas tertentu dan produksi yang besar. Dilebih-lebihkannya berita itu karena dua kemungkinan. Pertama karena cerita itu dibumbui oleh ingatan mereka tentang sawah di kampung halaman mereka di Jawa, antara fakta dan imajinasi lantaran dipicu oleh rasa rindu kampung halaman menjadi satu. Dalam bahasa Jawa dikenal

dengan *umuk*, bicara dengan nada glorifikasi. Kedua, faktanya memang lahan berawa-rawa yang digarap para kesatria pejuang yang diasingkan itu kemudian menjadi sawah yang berhasil ditanami yang dari segi ukuran memang sangat luas dan cocok tanam di lahan basah seperti sawah menjadi poluler dibandingkan dengan skala pertanian yang selama ini telah diusahakan oleh warga lokal Minahasa sendiri. Kegiatan pertanian dengan sistem pengairan sederhana, baik pada sawah lahan kering (*uma katanaan*) maupun lahan basah (*uma lepo*) telah dikenal sebelum mereka datang, padi dan jagung merupakan komoditas utamanya. Baron Van der Capellen saat berkunjung ke daerah itu pada 1824 menyebut hanya lahan yang berawa-rawa namun tidak ada bidang dan saluran air sebagaimana lazimnya sawah. Lahan itu tidak mungkin dibajak untuk diolah sebagai sawah, kecuali menggunakan kerbau air. Pada 2016 telah banyak dijumpai lahan basah seperti sawah di Tondano, Tomohon, Airmadidi, dll.

Sesampai di Kampung Jawa Tondano, Kembuan (2016a; 2016b) dan Kinatanti (2016) menulis mereka disambut dan tidak ada resistensi yang berarti terhadap mereka. Guna mengurus keperluan mereka, para rombongan mantan kesatria pejuang itu mengorganisir diri mereka sendiri. Pada 1859, sebagai pemimpin rombongan dan ulama yang dituakan, Kyai Modjo menunjuk Tumenggung Zess Padjang yang saat itu telah menikah dengan wanita etnis Minahasa sebagai pemimpin administratif sekaligus penghubung dengan pemerintah Belanda di Kontrolir Tondano dan Residen Manado. Alih kepemimpinan di Kampung Jawa Tondano telah diulas pada bagian lain di dalam buku ini.

Blended Islam dan Adat

Kampung Jawa Tondano pada era kolonial Belanda tidak sepenuhnya terputus dari koneksi dengan dunia luar Islam yang lain, namun terisolasi dan terkendalikan dengan baik. Sebagai sebuah *habitus*, di sini bertemu tiga ragam seorang Muslim: para kesatria pejuang Islam dari Yogyakarta-Surakarta, Padang, Banten, Palembang, Banjar, dan Aceh; seorang pemimpin tarekat dan sufi pemikir kreatif dari Lengkong

Cirebon, Jawa Barat; dan seorang aktivias organisasi tarekat dari Saparua, Maluku Utara. Yang terjadi kemudian adalah Islam dan para tokoh tersebut mengalami apa yang disebut indigenusisasi dan metamorfosis diri menjadi Islam *habitus* Kapung Jawa Tondano di dalam kultur Minahasa yang secara bertahap terus menerus kultur ini mengalami proses Kristenisasi, birokratisasi dan pembaratan oleh gaya kepemimpinan pemerintahan kolonial Belanda. Ibarat di dalam *melting pot*, tentu saja terdiri dari aneka warna dan karakter budaya, namun warna budaya Jawa-Minahasa, Islam-Kristen dan Barat tentu sangat dominan.

Meskipun terjadi pembaratan di hampir aspek kehidupan masyarakat Minahasa, Karim (2020) dan Henley (1993) menulis bahwa proses pembentukan struktur sosial wilayah etnis itu mengalami sedikit pergeseran pada akhir abad ke-19. Hal itu terjadi pada saat pemerintahan kolonial menerapkan kebijakan baru terkait dengan urusan agama, serta ketika pergerakan nasional Indonesia mulai menguat di awal abad ke-20. Kebijakan kolonial itu, berinteraksi dengan semangat pergerakan nasional dan dengan faktor-faktor lokal yang turut membawa Minahasa pada salah satu arus utama perjuangan menuju kemerdekaan Indonesia. Orang Minahasa memiliki kedekatan dan kesetiaan dengan pemerintah kolonial terutama karena kepentingan agama dan pendidikan, namun hal itu tidak membuat Minahasa terputus koneksinya dengan bangkitnya gerakan nasionalisme Indonesia terutama melalui jaringan perseorangan dan melalui wadah Perserikatan Minahasa.

Oleh karena itu, jika dibandingkan antara pembaratan Minahasa dengan kasus yang terjadi di Turki era Kemal Attaturk yang melakukan pembaratan dan sekulerisasi, Berkes (1964) menulis bahwa warna dasar Islam tertekan sedemikian rupa kemudian gerakannya menjadi *underground movement* pada saat direpresi oleh kekuasaan politik dan militer Kemal Attaturk, sehingga tampak dipermukaan adalah sekularisasi Turki, sementara warna dasar Islam di bawah permukaan adalah sufisme dan jaringannya. Namun Islam kembali muncul ke permukaan bersandingan secara harmonis dengan demokrasi pada saat tekanan politik dan militer menjadi longgar, mulai pasca Attaturk hingga hari

ini. Tentu saja Islam di Kampung Jawa Tondano, juga di Kampung Jawa Tomohon, Pineleng, Kampung Banjer, Kampung Ternate Tua, Kampung Ternate Baru, Kampung Islam Tuminting, dan Kampung Arab tidak dapat disandingkan dengan Turki, namun konteks tulisan ini hanya hendak melihat gejala pada saat Islam mengalami tekanan politik, militer dan budaya yang dipaksakan dari atas dan atau dari luar. Islam di Kampung Jawa Tondano lebih tepat jika dilihat dalam konteks relasinya yang harmonis dengan budaya setempat, bertemu pada wilayah heterodoksi.

Sebagaimana Islam di Maluku, yang bertemu dengan adat setempat, di Kampung Jawa Tondano, Islam yang dibawa oleh berbagai bertemu di dalam *lokus* dan *habitus* di mana doksa, ortodoksi, dan heterodoksi bertemu dengan kultur Banten, Padang, Aceh, Palembang, Banjar, Maluku di mana adat Jawa dan Minahasa sebagai warna dasarnya. Bartels (2003: 7-15) menulis bahwa resapan dan percampuran Islam dengan adat Jawa-Minahasa itu terlihat dalam berbagai ekspresi Islam dan budaya di bawah ini, mulai dari urusan agama hingga pengaturan hidup sehari-hari. Islam di Kampung Jawa Tondano memang distingtif, tidak sampai seperti Islam di Maluku misalnya, sehingga tidak mengalami indigenosisasi dan metamorfosis menjadi Islam sinkretis sebagaimana agama ala etnis Maluku.

Eskpresi Islam yang Menetap

Hal paling mudah melihat ekspresi Islam adalah dengan melihat apakah unsur-unsur utama ajaran agama ini, mulai dari iman, Islam dan ikhsan terlaksana di dalam praktik kehidupan sehari-hari yang *appearance* atau tidak. Iman sebagai unsur pertama tentu saja, terlihat apakah ia memegangi kepercayaan kepada Allah SWT, kepada malaikat, lalu kitab-kitab, nabi dan rasul, hari akhir serta pada qada dan qadar. Unsur kedua, mengukur keislaman tentu saja lebih mudah dikenali dalam konteks *eppearance*, karena unsur ini bersifat eksoteris dalam agama ini. Tanda pertama adalah apakah pemeluk Islam di Kampung Jawa menjalankan rukun Islam yang terdiri dari mengucapkan dua kalimat syahadah, mendirikan shalat, menjalankan ibadah puasa, membayarkan

zakat, dan menunaikan ibadah haji ke *bait Allāh* atau sebaliknya, atau sekurang-kurangnya telah longgar. Tanda kedua dari keislaman adalah ekspresi pada dimensi relasi interpersonal dan intergroup, mulai dari relasi bisnis dan perdagangan, hubungan keluarga, kasih sayang bertetangga dan bermasyarakat, hukum, politik kekuasaan, relasi internasional, keamanan dan ketertiban, pendidikan, ilmu pengetahuan, musik, sastra, seni, arsitektur, teknologi, etika dan lingkungan hidup, festival dan ibadah publik seperti berbagai perayaan, dll. Kalau ini dijadikan *yardstick* atau tolak ukur, ekspresi keagamaan di kampung Jawa Tondano tidak kompleks, namun seiring dengan mobilitas horizontal, vertikal dan bahkan gejala diaspora pada generasi selanjutnya, maka ekspresi keagamaan itu semakin sempurna.

Sedangkan unsur ketiga dari agama ini bersifat esoteris, ukurannya adalah apakah pemeluk Islam di wilayah Kampung Jawa ini menjalankan perilaku yang mencerminkan yang bersangkutan beragama Islam dengan akhlak terpuji atau tidak. Di samping tanda pertama tersebut, tanda kedua dalam unsur ketiga ini adalah apakah mereka selalu menyadari bahwa mereka sebagai seorang pejalan ruhani (*sālik*) menuju Tuhannya, baik secara individual maupun dengan cara bergabung dengan organisasi tarekat dengan menjalani praktik ritual tarekat tertentu. Mereka ini rutin dan senantiasa melatih dimensi spiritual mereka dengan *taqarrub* sehingga secara ruhani merasa mendekat kepada Allah SWT atau sebaliknya, Allah SWT mendekat kepadanya. Dalam praktik hidup sehari-hari, mereka seakan-akan merasa ”melihat” Allah SWT, jika hal itu tidak bisa mereka lakukan, mereka seakan-akan merasa Allah SWT selalu ”melihat mereka”. Sebagai informasi, organisasi tarekat di Indonesia yang kategori *mu'tabarah* sangat banyak jenis dan variannya.

Dalam konteks peran para ulama, karena pada umumnya mereka yang diasingkan adalah para ulama di kampung halaman asalnya, maka di dalam kehidupan sehari-hari mereka memerankan peran-peran apa yang disebut Horikoshi (1987) sebagai elit agama. Mereka memerankan diri sebagai pewaris para nabi dalam hal luas dan mendalam pengetahuan agamanya, kesispsediaannya dalam hidup sehari-hari untuk menjadi

contoh bagi umatnya, dan kesigapannya dalam menyiarkan syiar agama. Peran-peran seperti ini, sekali lagi menurut Horikoshi (1987) juga diperankan oleh mereka yang secara kultural umum diberi gelar kyai, haji, atau kyai haji, atau Tuan Guru, Tuanku, Ajengan, Gurutta, dll. Sebagai elit keagamaan, umumnya mereka selalu memimpin gerakan sosial keagamaan di Kampung Jawa Tondano, di wilayah lain Minahasa, dan di berbagai wilayah lain Nusantara. Dalam konteks *habitus* demikian, aapa yang disebut sebagai kebudayaan Jawa, tulis Kodiran (1999: 329-354), sama juga dengan kebudayaan lain di ranah budaya Kuningan, Banten, Palembang, Banjarmasin, Padang, Aceh, Maluku, dll., adalah menjadi nuansa yang mewarnai tanpa mengubah struktur dasarnya. Di Kampung Jawa Tondano, sebagaimana di berbagai *habitus* Islam di Minahasa lain, Islam tidak bercampur dengan apa yang disebut Kalangie (1999: 143-172) sebagai kebudayaan Minahasa, tetapi adat istiadat dan kebudayaan Minahasa memoles warna aksentuasi dengan tidak sampai merubah iman, Islam dan ikhsan dengan berbagai tanda-tandanya yang bersifat eppearance di dalam kehidupan sehari-hari.

Sis (1996: 46-48) menyebut bahwa rukun iman dan rukun Islam mereka pahami dengan baik, praktek ibadah dalam hidup sehari-hari mencerminkan itu, dan diajarkan kepada generasi penerus di Kampung Jawa Tondano. Demikian juga dengan kehidupan ruhani mereka. Semua itu dikunci di dalam *piwulang* dan piwulang itu termaktub dalam kalimat *sedulur papat limo pance* atau empat saudara kandung, dan lima patokan, yang mereka pegang teguh. Yang dimaksud *sedulur papat limo pance* atau empat saudara kandung adalah syari'at, tarekat, hakikat dan ma'rifat. Sementara lima patokan itu merujuk pada rukun Islam: syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji. Di dalam masyarakat Kampung Jawa Tondano, Kembuan (2016a; 2016b: 132) menulis bahwa pemahaman seperti ini dikenal dengan istilah *ngelmu tarekat* atau *ngelmu dolong* atau *ngelmu batin* karena mengajarkan kebersihan batin dalam rangka menghadap *hadirat qudsiyyah* (Yang Maha Suci). Disebut *ngelmu dolong* karena mereka yang belajar ilmu itu harus telah bisa sholat, menunaikan zakat, menjalankan puasa Ramadhan, serta melakukan dzikir. Di

kalangan mereka dikenal *dzikir pitung lokso* (dzikir 7 ribu kali) dengan melafalkan *lā ilāha illa Allāh* yang dikenal *dzikir nafyī itsbat* (dzikir meniadakan tuhan-tuhan yang lain) sebagai dzikir utama – bukan menyebut kalimat *talbiyah* sebagaimana disebut Kembuan (2016a; 2016b: 132) – dan *shalat da'im*. Atau mereka yang berada dalam tangga ruhani ini, sekurang-kurangnya melafalkan *kalimat tayyibah* seperti takbir dengan mengcap *Allāh akbar*, tahmid dengan mengucapkan *al-ḥamdu lī Allāh*, tasbih dengan mengucapkan *subḥan Allāh*, dll

Jika ditelusuri lebih lanjut, menurut Kembuan (2016a; 2016b: 130-131) ajaran *shalat daim* diperoleh dari bagaimana Sunan Bonang yang mengajar Raden Mas Syahid (nama kecil Sunan Kalijogo) bahwa hakikat shalat itu intinya sembah dan pujian. Shalat sejatinya bukan hanya melaksanakan sembah secara ragawi pada tataran syariat dengan mengerjakan shalat lima waktu, karena gerak, bacaan dan doa dalam shalat itu hanya tata karma. Melalui shalat lima waktu yang terus menerus, tidak terputus dan tidak henti secara tekun dan tumakninah, hingga seseorang merasakan lezatnya ibadah. Dalam tasawuf, tahap ini disebut *shalat da'im* (maksudnya: seluruh gerak berdiri, duduk, diam, hening selama shalat kita berada dalam suasana pasrah total pada kehendak Allah). Lantaran pada fase itu bersatunya seluruh indera dan seluruh gerak tubuh kita untuk senantiasa memuji dan bertasbih kepada-Nya dengan kalimat *musyāhadah* (penyaksian) bahwa yang suci di dunia ini semata-mata hanya Tuhan. Kebesaran Allah SWT akan hadir dalam diri manusia yang dilukiskan dalam kalimat *rosone sejati* (nikmat rasa karena Allah berada di dalam hati) dan *sejatine roso* (nikmat rasa karena merasa telah bersama-sama Allah). Karena *piwulang* ini termasuk kompleks dan *advance*, maka hanya mereka yang telah berumur 40 tahun dan memiliki kemauan keras saja yang boleh belajar dan mengajarkan kepada muridnya secara turun temurun.

Dalam konteks ini, Fathurahman (2008; 2016) menulis bahwa dalam konsep tasawuf Tarekat Syattariyah, antara ilmu ma'rifat dan syari'at tidak dipisahkan. Ia meramu berbagai perintah ibadah apapun dalam Islam, yang akan selalu mencerminkan dua wajah Islam yang sama-sama

agung. Dua wajah itu mewujud pada wajah Islam yang profetik ritual dan wajah Islam yang menonjolkan dimensi kesalehan secara sosial. Ada domain mikrokosmos dan ada juga makrokosmos, baik vertikal maupun horizontal. Cara, strategi dan metode dakwah Kyai Modjo yang memberi toleransi bahkan akrab dengan budaya masyarakat sebagai media, bersikap prososial sebagai kecenderungannya tidak malah dengan anti sosial, apalagi dengan cara-cara kekerasan, membuatnya tidak saja telah bertahan di pengasingan, namun lebih dari itu, dapat diterima mereka.

Sebagaimana telah diulas pada bagian lain dari buku ini, Tarekat Syattariyah di Kampung Jawa Tondano juga dibawa Kyai Hasan Maolani – dikenal dengan "Eyang Maolani", tokoh lain yang diasingkan dari Desa Lengkong, Kuningan, Cirebon. Steenbrink (1984: 189) menulis bahwa ia membawa Tarekat Syatariyah dalam bentuk varian baru yang diciptakannya sendiri, Tarekat Akmaliyah. Drewes (1977), Steenbrink (1984), dan van Bruinessen (1998: 192-219) menyebut Tarekat Akmaliyah merupakan salah satu madzhab tarekat yang sarat dan kental dengan corak ajaran *waḥdat al-wujūd* yang bertemu dengan singkretisme Jawa. Dalam konsep tarekat ini, konsep insan kamil menurut Mulder (1985) dipadupadankan dan dipoles sehingga selaras, sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan selera dan rasa kepribadian masyarakat Jawa. Hanya saja, yang penting disebut adalah Kyai Hasan Maolani disebut Laffan (2011: 51) menggunakan "metode yang keras" dalam pengajaran kepada para murid-muridnya. Terutama dalam pandangan dan sikapnya terhadap pemerintah kolonial Belanda. Menurut Fadlan (2015a: 26), dengan merujuk pada *Fatḥ al-Qarīb*, sekali lagi Kyai Hasan Maolani menulis: "jika sekiranya para orang kafir itu memasuki negeri kaum Muslim atau mereka bertempat tinggal yang dekat letaknya dengan negeri yang didiami oleh orang Islam, maka dalam keadaan yang demikian itu sudah jatuh wajib hukumnya untuk menjalankan jihad. Apa yang disebut jihad sudah menjadi *fardhu 'ain* bagi kaum Muslimin. Wajib bagi ahli negeri ini untuk menolak dengan cara menghalau para orang kafir itu dengan sesuatu yang dapat dipergunakan oleh kaum Muslimin itu sendiri untuk menolak mereka". Pandangan keagamaan Kyai Hasan Maolani juga tidak

kalah tegas dan kerasnya, melawan kekuasan pemerintah kolonial Belanda, yang pada 1840-an memicu gerakan perlawanan di Cirebon dan puncaknya kerusuhan di Cirebon pada 1842.

Di Indonesia, Howell (2010: 1029-1051) menyebut bahwa dimensi mistik dalam Islam atau tasawuf merupakan antithesis dari pemahaman salafi – bukan dalam pengertian salafiyah - dalam tradisi Islam. Akar ideologis salafi merupakan pandangan anti-liberal yang geneologinya dapat ditelusuri hingga pada abad ke-19, sementara sufisme mereka pandang sebagai praktek heretisme yang dipandangan sebagai hal menyalahi atau menyimpang terutama dari Islam zaman ulama salaf, bahkan pada zaman Nabi Muhammad SAW. Diinformasikan bahwa di Kampung Jawa Tondano bahwa sufisme dipraktekkan tidak saja oleh Kyai Modjo, tetapi juga Kyai Hasan Maolani.

Pernikahan

Sebagaimana yang secara alamiah berlaku pada manusia di berbagai belahan bumi, menjalin ikatan pernikahan merupakan pola akulturasi yang paling dasar dengan membentuk ikatan sosial terkecil demi memenuhi tiga syarat dasar akulturasi: biologis, psikologis dan sosial sekaligus. Demikian juga di Kampung Jawa Tondano. Peristiwa pernikahan berlangsung secara alamiah dan memenuhi tuntunan syari'ah Islam. Ikatan pernikahan tidak saja menjamin pemenuhan hasrat biologis, rasa tenang dalam dimensi psikologis, tetapi juga mempertalikan hubungan baik dengan pihak lain demi menjaga kelangsungan keturunan mereka. Riset Djakaria (2012) menunjukkan fenomena bahwa perkawinan campuran antara Kampung Jawa dengan *walak* Minahasa ini berlangsung alamiah. Hasil riset Haryadi (2000) menemukan bahwa pola adatasi dan akulturasi yang menarik, misalnya, perkawinan antara laki-laki Kampung Jawa Tondano dengan *keke* atau *nona keke* atau *nona* – sebutan wanita Minahasa – atau antara *tole* atau *utu* – sebutan bagi pria Minahasa – dengan wanita Kampung Jawa Tondano.

Ikatan pernikahan warga Kampung Jawa Tondano dipetakan menjadi 3 pola: menikah dengan wanita *alifuru* (agama suku) secara Islam, untuk kemudian menjadi keluarga muslim dengan mukim di Kampung Jawa Tondano; menikah dengan wanita etnik Minahasa yang tidak diketahui apa latar belakang agama, bagaimana riwayat tata cara menikahnya, namun kemudian meninggalkan Kampung Jawa Tondano untuk membina keluarga mandiri – umumnya kemudian memeluk agama Kristen; dan menikah dengan wanita puteri keluarga warga Kampung Jawa Tondano sendiri yang sejak awal sudah muslim.

Kunjugan singkat Knoerle ke Tondano pada 15-17 Juni 1830, tulis Kembuan (2016a; 2016b: 105-106), mendapati Haji Ahmad Thajeb merupakan orang pertama dari rombongan Kyai Modjo yang mengambil Ria [dari marga] Wenas dari Tondano sebagai istri. Pada saat Pietermaat, Residen Menado, mengunjungi Tondano pada Januari 1831 mendapati ada 8 orang dari Kampung Jawa Tondano yang menikahi wanita Minahasa yang masih menganut *alifuru*. Tumenggung Zees Padjang, anggota rombongan Kyai Modjo yang lain, yang juga putera K. H. Hasan Besari, menikahi Wurenga Rumbayan atau Wulan Nendo, puteri Kepala *Walak* Tonsea Lama. Tumenggung Zees Padjang juga akhinya memutuskan menikah dengan Nona Kilapong, wanita Minahasa lain, di samping dengan Barinut Djojosuroto. Fenomena laki-laki Kampung Jawa Tondano menikahi wanita *alifuru* secara Islam kemudian membentuk keluarga Muslim ini menurut Kembuan (2016a; 2016b: 113-114) diperoleh dari berbagai laporan, seperti A. F. Spreewenberg, seorang inspektur pertanian pada 1845 dan Graafland (1987; 1991), seorang pendeta penginjil pada 1850an. Diperoleh keterangan pula, ada beberapa laki-laki *alifuru* Minahasa yang melakukan konversi menjadi Islam setelah menikahi wanita Kampung Jawa Tondano secara Islam. Jika didaftar mereka berasal dari marga Rumbayan, Tombokan, Ratulangi, Tombuku, Kotabunan, Tumbaleka, Rondonuwu, Karinda, Lengkong, Supit, Tololiu, Sahelangi, Malonda, Lantu, dan Manangka.

Pada bagian lain, Kembuan (2016a; 2016b: 108-109) menulis bahwa antara 1830-1850, laki-laki Kampung Jawa Tondano mengambil

sebagai istri secara Islam kemudian membentuk keluarga muslim di kampung tersebut. Dari ribuan daftar marga di Minahasa yang ada, mereka yang pada saat itu menjalin ikatan pernikahan berasal dari marga Remboken, Tombokan, Walalangi, Wurarah, Kalengkian, Tumbelaka, Lengkong, Kandou, Kawesuan, Ratulangi, Maukar, Sompotan, Rumambi, Tambahani, Wenas, Kawilarang, Pinangkaan, Ticoalu, Kalalo, Maramis, Roempoo, Emban, Pantouw, Karinda, dan Lahendong. Namun, Kembuan (2016a; 2016b: 112-113) masih belum dapat dipastikan apa agama wanita-wanita yang telah dinikahi tersebut, masih *alifuru* atau sudah memeluk Kristen. Pola menikah dengan wanita Minahasa hanya berlangsung pada generasi pertama, antara 1870-1900 pola pernikahan cenderung terjadi antar mereka.

Menurut Kembuan (2016a; 2016b: 106-107) mengambil wanita *alifuru* sebagai istri tidak murah dan bukan perkara mudah. Adat Kampung Jawa Tondano dan Minahasa menuturkan setiap calon mempelai pria harus melewati ujian fisik – umumnya sang pemuda harus membantu calon mertua mengerjakan kebun, ladang dan sawah selama kurun waktu tertentu. Keberhasilan sang calon mempelai pria, sebagai tanda bahwa ia telah cukup dewasa dan mampu menghidupi istri dan anak-anaknya kelak di kemudian hari. Setelah dianggap lulus, calon mempelai pria harus membayar *milang roko* atau maskawin kepada orang tua calon mempelai wanita sesuai dengan jumlah yang dimintakan. Umumnya berupa kain linen warna merah, biru dan putih, emas, uang, ternak berupa sapi atau kuda, lokasi kebun dan luas. Jika pihak calon mempelai wanita tidak puas, dapat minta ditambah. Tawar menawar jumlah *milang roko* dapat berlangsung lama dan tidak jarang kadang berlarut-larut. Taulu (1952: 80) menulis bahwa adat seperti ini masih dipegangi dengan baik terutama oleh *Walak* Tonsea lama hingga 1980-an. Konsep *milang roko* sama dengan *seserahan* dalam adat Jawa, sebagai hantaran pernikahan untuk menghormati keluarga mempelai wanita. Di Makassar disebut dengan uang *panai*' sebagai syarat pinangan. Konsepnya berbeda dengan mahar sebagai syarat sah pernikahan, yang tidak selalu berupa uang atau

harta benda, oleh karena itu, jumlahnya tidak lazim ditetapkan sebelum atau saat pinangan.

Fenomena beberapa mantan kesatria pejuang memutuskan untuk menikahi wanita-wanita suku Minahasa seperti itu, menurut Babcock (1981a, 1981b, 1989a; 1989b) dan Otta (2010: 394) karena dua hal saja: para pemuda lokal banyak yang dikirim ke luar Tondano ke Makassar atau ke berbagai daerah lain sebagai prajurit bantuan, selain itu memang perawakan mantan prajurit Jawa ini juga menawan, berbeda dengan pemuda Minahasa. Belum lagi dalam hal bahwa para pemuda Jawa ini memiliki keunggulan dalam hal bertani, bercocok tanam, berkebun, termasuk aktif pada perkebunan kopi, memelihara hewan ternak, dan keterampilan tambahan lain seperti memandai dan menjahit. Sandiah (1996) menyebut bahwa pernikahan, bahasa, pekerjaan sehari-hari, disebut sebagai bagian dari adaptasi, pada saat yang sama juga mempertahankan identitas mereka.

Busana dan Makanan

Salah satu identitas muslim dan muslimah adalah tampak dari segi busana yang mereka kenakan. Para pria mengenakan sarung, *kethu* atau kopiah, baju koko – yang kemudian dikenal dengan baju taqwa yang dalam pandangan umum kerap dikonotasikan sebagai ciri seorang Muslim taat sebagai cerminan Q.S. al-A'raf/7: 27-, dipadu dengan sandal *bakiak* - umumnya dari bahan kayu empuk, seperti pohon randu - dan bagi mereka yang telah menunaikan ibadah haji mengenakan kopiah putih. Kain udeng dan jubah putih mereka kenakan sebagai cara untuk memperkuat kesan Islami, tidak lagi busana kultural. Bagi kaum wanita Islam Jawa, umumnya mengenakan kebaya, kain jarit, dan kerudung atau selendang (*tharḥah*) yang disampirkan di kepala. Lambat laun kaum muslimah mengenakan kain panjang sebagai *jilbab*, yang cara mengenakannya dengan cara dibalutkan dikepala yang dipadu dengan baju gamis, yang dipandang sebagai cara mereka menutup aurat. Busana ini merupakan pengaruh Arab-Melayu, diduga kuat karena pengaruh setelah orang

Jawi-Nusantara naik haji atau setelah Syarif Abdullah Assegaff dari Palembang ke Jawa Tondano.

Rombongan Haji sampai Makkah. Sumber: KITLV

Salah satu identitas yang lazim ditemui, sebagai seorang mukmin saleh, apalagi sudah menyandang ”gelar” haji adalah ditangannya selalu memutar biji tasbih satu persatu. Bertasbih berarti mensucikan Allah SWT, yang mana hal itu sebagai pemandangan yang lazim ditemukan pada sufi atau pengamal tarekat. Biji tasbih kecil yang berjumlah 33 bulir dan ukuran normal yang berjumlah 99 bulir, namun ada juga yang jumbo – baik jumlah bulir maupun ukuran bijinya - menjadi penghias tangan mereka saat kaum muslim dan muslimah berdzikir. Di kalangan Muslim disebut dengan biji tasbih karena secara praktis, ia adalah sebagai alat berhitung dalam beribadah dzikir, terutama mengucapkan kalimat tasybih, tahmid, tahlil, dan takbir secara berulang-ulang dengan jumlah tertentu. Umumnya dzikir itu berjumlah bilangan ganjil - misalnya 11 atau 33 atau 99 kali atau genap, seperti ratusan kali, atau bahkan ribuan kali. Dalam tradisi Arab Islam, tradisi ini disebut dengan berbagai macam, antara lain *subḥah, misbaḥah, tasābih,* dan *nizām*. Sementara kalangan sufi menyebut *al-mudzakkirah bī Allāh* (pengingat Allah), *rābitat al-qulūb* (pengikat hati), *ḥabl al-washl* (ikatan tali yang menetes)

atau *sauth asy-syaithān* (cambuk syetan). Di Minahasa yang terdiri dari pemeluk Katolik dan Kristen, biji tasbih dikenal juga dengan nama *biji rosario*. Berbeda dengan tasbih Buddha yang berjumlah 108 bulir, simbol salib dengan jumlah manik-manik dalam biji rosario berjumlah 50 atau 150 buah, sebagaimana jumlah hitungan Mazmur, menjadi salah satu penanda kasat mata ketaatan bagi seorang penganut Katolik atau Kristen.

Sebagai pemeluk muslim yang bukan awam dan taat, dapat dipastikan mereka menjaga benar makanan minuman yang mereka konsumsi, sehingga tidak memakan daging babi, di samping tidak menyantap makanan lain yang diharamkan, seperti ular, tikus, monyet, dll., atau minuman yang memabukkan. Mereka mengambil ikan air tawar dan laut, ayam, bebek, kambing, sapi, kerbau, dan burung, juga telor untuk dikonsumsi. Penegasan ini penting, sebab yang menyediakan makanan umumnya adalah para wanita, sedangkan wanita *alifuru* dari Minahasa dapat saja menghidangkan makanan khas Tomohon pada zamannya di atas meja makan mereka sebagaimana biasa mereka temui sebelumnya di dalam keluarga mereka yang kini disebut dengan makanan ekstrem. Kaum Muslim juga menghindari untuk minum arak atau minuman beralkohol tradisonal lain khas Minahasa yang memabukkan. Minuman yang meraka ambil adalah kopi, teh, air gula aren, air kelapa, dll.

Kuliner

Meskipun telah banyak tulisan yang memuji bahwa orang Jawa dan mantan para kesatria pejuang Muslim lain di Minahasa sangat baik beradaptasi, berinteraksi dan berakulturasi dengan kultur setempat, namun mereka masih kuat memegang pada prinsipnya. Dalam hal kuliner, secara umum, kaum Muslim di Minahasa masih memegangi patokan standar bahwa mereka tidak mengkonsumsi makanan dan minuman yang diharamkan agama. Lazim warisan tradisi kuliner Jawa, atau daerah lain, masih diajarkan secara turun temurun. Misalnya adalah membuat dan menyajikan kudapan adalah ketupat, jenang, serundeng dan sambal go-

reng. Observasi ke Kampung Jawa Tondano pada 2018 dan 2019 ditemukan banyak sekali varian ketupat dari segi bentuknya. Misalnya ketupat dengan empat, lima, enam dan tujuh sudut. Ketupat berasal dari Bahasa Jawa, dari kata *kupat* yang terbentuk dari dua kata: ”ku” yang berarti ”aku” atau ”mengaku” sedangkan ”pat” berarti ”lepat”, sehingga berarti ”aku lepat” atau ”aku mengaku selama ini telah melakukan kesalahan atau kekhilafan”. Djojosuroto (2013: 217-227) menulis bahwa ketupat menjadi media bagi sebuah tradisi *ba'da* ketupat, yang dirayakan setiap tahun tepat seminggu setelah perayaan hari raya Idul Fitri dilangsungkan. Hari pertamanya tentu saja ditandai dengan shalat idul Fitri, lalu dilanjutkan dengan silaturahmi ke keluarga, orang tua, sanak famili dan handai taulan. Pada saat merayakan lebaran Idul Fitri, telah umum diketahui umat Muslim bahwa menjalankan ibadah puasa sunnah syawal selama 6 hari berturut-turut, yang kemudian dirayakan dengan perayaan *ba'da* ketupat tersebut. Disebut dengan *ba'da*, adaptasi dari bahasa Arab yang artinya ”setelah”, artinya kaum Muslim telah selesai melaksanakan ibadah puasa selama satu bulan penuh di bulan Ramadhan, telah pula selesai puasa sunnah pada bulan Syawal selama 6 hari yang disebut dengan *poso Syawal*.

Perayaan ini merupakan tradisi Jawa yang mula-mula dirayakan oleh Kyai Modjo dan rombongan. Namun seiring dengan perjalanan waktu, lahir dari generasi ke generasi, juga ditunjang oleh mobilitas horizontal, vertikal, dan diaspora, tradisi ketupatan juga dirayakan oleh siapapun keturunan dari para kesatria pejuang Kampung Jawa Tondano, baik yang masih tinggal menetap di wilayah Minahasa maupun di tempat lain, bahkan Mancanegara. Bagi masyarakat Kampung Jawa Tondano dan keturunannya sendiri, perayaan publik ini merupakan salah satu identitas tradisi keislaman yang mengandung makna demi merawat ikatan kekerabatan, kerukunan keluarga, tali silaturahmi, solidaritas dan toleransi dengan cara menggelar *open house* dengan mengundang famili, saudara, kawan dan kolega mereka.

Aneka makanan olahan baik seperti ketupat, lontong, jenang, sambal, urap, serundeng, dan sambal goreng lazim dihidangkan sebagai

penyemarak setiap kegiatan festival dan ritual publik lain. Misalnya seperti pada lebaran ketupat yang sangat meriah, memperingati Maulid Nabi Muhammad S.A.W., dan berbagai peringatan keagamaan Islam lain yang sifatnya ibadah publik. Sejarah asal-usul tentang peringatan Maulid Nabi Muhammad S.A.W. sebagai sebuah perayaan telah secara analisis dikupas Kaptein (1994), namun, sudah barang tentu tidak mengupas transmisi dan praktik perayaan tersebut di Nusantara. Baik Gassing (1975) maupun Sila (2001: 1-56) menulis bahwa tradisi maulid di Cikoang, Takalar, Sulawesi Selatan, tentu saja berbeda antara jenis kuliner yang disajikan sebagai menu makanan dalam tradisi msyarakat Jawa Tondano, di Minahasa juga di Kampung Jawa di Gorontalo. Berbeda pula dengan jenis kuliner pada perayaan Maulid Nabi Muhammad di Mataram, Nusa Tenggara Barat, pada masyarakat Using atau Osing di Sraten, Banyuwangi. Anoegrajekti (2016) dan Anoegrajekti, Macaryus, Prasetyo, et. al., (2016) menulis bahwa di kalangan masyarakat Using atau Osing Banyuwangi misalnya, sangat populer pohon telor hias atau *kembang endhog*. Festival pada perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW ini dikenal dengan *endhog-endhogan*.

Yakni, telor bebek kemudian belakangan ayam rebus kemudian disate dengan lidi bambu sepanjang sekitar 35-40 cm kemudian dihias dengan cara dibungkus rapat dan tempeli dengan kertas warna-warni. Satu tusuk terdiri dari satu telor yang kemudian ditancapkan di pohon (*gedebok*) pisang menjulang. Setiap pohon pisang rata-rata terdiri antara 75 tusuk telor hias hingga 100 tusuk telor, tergantung pada besar kecil ukuran pohon pisang tersebut. Pada pagi-pagi hari, si setiap pintu pagar rumah masyarakat menyediakan sekurang-kurangnya 1 pohon telor hias, di mana panitia perayaan Maulid akan berkeliling dari rumah ke rumah untuk mengambil pohon telor hias tersebut satu persatu kemudian dibawa ke Masjid Raya Baiturrahman yang diiringi dengan rombongan rebana. Sesampai di masjid, pohon telor tersebut diatur berdiri dengan posisi sejajar, untuk dibacakan al-barzanji, doa-doa dan puji-pujian maulid Nabi Muhammad SAW. Masyarakat Muslim sekitar duduk bersila berjejer disebelah kiri dan kanan pohon telor yang ber-

diri berderet. Setelah proses perayaan maulid maulid Nabi Muhammad SAW para hadirin membawa berkat (berkah) berupa makanan, minuman, disajikan, di mana setiap orang menerima 1 tusuk telor.

Pada perkembangannya juga ditambahkan dengan ingkung, sate, gulai, telor balado, dll. Dengan berbagai perayaan ini, perayaan ketupat dipahami sekaligus dimanfaatkan sebagai salah satu merayakan *thankgiving* bersama-sama dengan masyarakat Minahasa pada umumnya. Sebagai sebuah perayaan *thankgiving*, tradisi kuliner seperti kupatan atau *ba'da* ketupat marak dilaksanakan secara sistematis dan terstruktur oleh masyarakat bahkan dengan sponsor negara. Segera dapat diketahui bahwa *thankgiving* ini merupakan kultur Minahasa yang dipengaruhi oleh kultur Barat Belanda.

Nama Diri dan Marga

Terdapat ribuan nama marga yang digunakan sebagai nama orang Minahasa. Penggunaan marga sebagai identitas keluarga yang diambil menurut garis keturunan laki-laki (patrilineal), dan umumnya diletakkan pada akhir nama seseorang di Minahasa. Marga di Minahasa dipengaruhi oleh Belanda yang menganut *familienaam* (Belanda: nama keluarga), namun disebut Kembuan (2016a; 2016b) bahwa marga digunakan sebagai identitas mulai digunakan sejak masa Spanyol pada 1541. Pada saat itu Manado mulai dimasukkan Nicolas Desliens ke dalam peta dunia untuk kali pertama. Namun penggunaan nama marga pada masa Spanyol hanya terbatas pada mereka yang menjalin pernikahan campuran saja, misalnya, antara laki-laki Spanyol dengan perempuan Minahasa. Mereka memiliki anjing sebagai peliharaan di rumah – bukan jenis anjing pemburu, atas dasar itu, mereka dijuluki dengan kalangan *mestizo* (*burger* atau *borgo*) yang berarti "penyuka anjing". Menurut Wenas (2007: 41-43), perempuan Minahasa pertama yang menikah dengan orang Spanyol kemudian masuk agama Kristen Katolik adalah Pedro Ranti dan Bastian Saway. Namun penggunaan marga bagi orang Minahasa disebut terpengaruh Belanda, lebih lanjut Wenas (2007: 42) menulis didorong oleh karena mulai 1861 pernikahan adat antara *alifuru* – yang masih be-

lum berafiliasi pada agama tertentu tidak diakui oleh kalangan orang Minahasa yang telah lebih dahulu menganut Kristen. Pada 1870-an, ketika mayoritas masyarakat Minahasa telah memeluk Kristen, pengantin baru pribumi yang baru menikah di gereja kemudian diikuti dengan mencatatkan perkawinan mereka pada *landraad* atau kawin kompania dihadapan kontrolir, pejabat pemerintah setempat. Kewajiban *toelis nama* bagi penganten baru adalah bagian dari proses ini, dan dalam kegiatan *toelis nama* itu masing-masing pihak ditanyakan apa nama marganya. Kembuan (2016a; 2016b: 96) menulis bahwa proses perkawinan *landraad* atau *kawin kompania*, juga *toelis nama* dilakukan demi mendapatkan hak sipil terutama dalam kepemilikan tanah dan harta warisan. Penggunaan marga bagi orang Minahasa diatur dalam Hukum Adat Minahasa yang dicatat oleh Komisi Hukum Adat di seluruh hindia Belanda pada abad ke-20. Secara umum, sistem kekerabatan seperti ini juga kemudian diikuti oleh para kesatria pejuang Muslim yang diasingkan ke Minahasa, kecuali keturunan Arab seperti Syarif Abdullah Assegaf dari Palembang. Bagi para kesatria pejuang yang diasingkan di Kampung Jawa Tondano, marga memperkuat sistem kekerabatan mereka.

Mengutip berbagai sumber, Kembuan (2016a; 2016b) menulis bahwa aturan ini juga berlaku bagi kaum Muslim yang tinggal di Minahasa. Akibat kebijakan ini, kaum Muslim terstimulasi untuk menggunakan marga yang umum berlaku di wilayah setempat. Pada saat menikah, mereka juga diharuskan untuk *toelis nama* sebagai bukti mendaftarkan nama marga suami dan istri sebagai identitas keluarga baru tersebut. Nama-nama warga Kampung Jawa Tondano pada periode awal diambil dari nama belakang mereka. Seperti Kyai Modjo dijadikan *puak* bagi keturunannya yang dikemudian hari digunakan sebagai nama marga oleh anak turunnya: marga Modjo. Demikian juga marga Baderan, Rifa'i, Kyai Hasan Maolani, Kyai Demak, Pulukadang, Djojosuroto, [Temenggung] Zess Pajang Mataram, Banteng, Suratinojo, Sataruno, Melangi, Nurhamidin, dll. Menurut Kembuan (2016a; 2016b: 52-55), nama-nama tersebut dapat ditelusuri pada arsip *Nahuys van Burggst* November 1828, sebagai kesatria pejuang tawanan yang diasingkan. Rombongan lain ter-

dapat punakawan, pengiring dan pengikut kesatria Diponegoro seperti Djoyosuroto dan Bantengwerang. Carey (2008: 72) menyebut tugas mereka sebagai abdi pengiring, sekaligus guru, penasehat, peramu obat, lalu *pembanyol* atau pembuat suasana yang lucu-lucu guna menyegarkan suasana di samping sebagai penafsir mimpi. Kembuan (2016a; 2016b: 59) menulis bahwa para punakawan ini sangat setia, dengan sukarela mengiringi Diponegoro dipengasingan bersama anak istrinya.

Sutrisno dan Safwan (1979) menyebut beberapa pengikut Imam Bonjol yang diasingkan di Manahasa, tidak tinggal di Lotak, Pineleng, namun memisah dan menikah dengan wanita dari Kampung Jawa Tondano sendiri. Jika hendak disebut, di antara mereka terdapat nama Mallim Muda yang menikahi cucu Kyai Demak, lalu Haji Abdul Halim memutuskan menikahi Wonggo-Masloman, kemudian Si Gorak Panjang mempersunting putri Nurhamidin, sedangkan Malin Musa yang tidak diketahui kabar selanjutnya menikah dengan siapa. Keturunan pengikut Imam Bonjol dari Padang ini, menggunakan marga baginda, tidak didasarkan pada nama pribadi mereka sebagai dasar marga.

Marga disebut Kembuan (2016a; 2016b) juga disematkan pada keturunan Syarif Abdullah Assegaf. Dari hasil pernikahannya dengan Nelly Meijer, ia memperoleh satu keturunan berupa anak laki-laki yang bernama Raden Nuren Assegaf. Nelly Meijer beserta kedua anak laki-lakinya kemudian memutuskan menyusul ke Kampung Jawa Tondano sedangkan Raden Nuren mempersunting wanita Minahasa dari marga Romboken dan menurunkan marga Assedaf. Pada saat menikah lagi dengan Ramlah Suratinoyo, Syarif Abdullah Assegaf nemiliki 7 orang keturunan, dan dari mereka juga keturunannya menyandang marga Assegaf. Sedangkan anak tiri Syarif Abdullah Assegaf dengan Nelly Meijer menikah di Kamapung Jawa Tondano dan menurunkan marga Catradiningrat. Demikian juga Pangeran Perbatasari dan Gusti Amir, saudara laki-lakinya yang disebut Kembuan (2016a; 2016b) kemudian menyusul ke Kampung Jawa Tondano, kemudian memutuskan menikahi wanita Kampung Jawa Tondano dan membentuk marga sendiri yang bernama Sataruno.

Sementara dari 94 tokoh-tokoh Banten yang dihukum dengan cara diasingkan, ada 4 orang yang tinggal menetap di Kampung Jawa Tondano. Di antara mereka terdapat nama Haji Abdul Karim - yang kemudian memutuskan menikah dengan marga Haji Ali - di mana keturunannya menggunakan marga Aslah, Haji Muhammad Asnawi - yang menikah dengan marga Haji Ali, Haji Ja'far yang memutuskan berumah tangga dengan menikahi marga Mas Fakih, dan Haji Mardjaya. Keturunan mantan kesatria pejuang dari Banten ini menggunakan marga Tubagus. Pangeran Ronggo Danupoyo dari Surakarta – yang diasingkan bersama Pangeran Suryadiningrat – karena terlibat kasus pembunuhan seorang patih bernama Raden Ngabehi Tjokro Suryadininkat karena konflik kebijakan urusan tanah yang ditetapkan oleh pemerintah kolonial Belanda. Pangeran Ronggo Danupojo kemudian menikah dengan Saniah, putri Suratinoyo, yang melahirkan 11 orang anak.

Penggunaan nama marga ini tidak saja mulai pada fase pernikahan generasi pertama dengan wanita dan laki-laki *alifuru*, namun marak pada generasi kedua dan ketiga. Maraknya penggunaan marga lebih karena faktor kebijakan Belanda, bukan seperti dugaan Kembuan (2016a; 2016b) bahwa hal itu untuk mencegah perkawinan sedarah, namun terlebih karena secara kultural, bahwa tradisi Jawa tidak mengenal marga. Meskipun muslim, orang Jawa tidak mencantumkan marga, sebagaimana tradisi Arab. Seperti fam atau marga Asegaf, Basalamah, Bafaqih, Shihab, dll. Orang muslim Jawa juga tidak mencantumkan nama ayah, padahal hal itu juga lazim dalam tradisi Arab – untuk mengetahui geneologi asal-usul mereka. Dengan menambahkan *bin* (anak, untuk putera) dan *binti* (anak, untuk puteri) di antara namanya dengan nama bapaknya, kakeknya, dan seterusnya. Dari daftar nama yang disusun Kembuan (2016a; 2016b: 145) menjadi *Hukum Tua* yang berfungsi sebagai Kepala Klan Kampung Jawa Tondano, mulai 1830-1942, tidak ada satupun nama *blasteran* Jawa-Minahasa. Keseluruhan nama-nama tersebut merupakan tipikal nama Jawa-Islam, yang juga tidak mencantumkan nama orang tuanya. Pada 1884, saat penduduk Kampung Jawa Tondano berkeinginan menetap di kampung itu, penggunaan marga disebut

Kembuan (2016a; 2016b: 78-79) dilakukan secara meluas. Di samping untuk melindungi hak-hak sipil mereka dalam urusan kepemilikan tanah, warisan, pernikahan, naik haji, dll. Efek lain adalah tidak terputusnya hubungan kekerabatan di antara mereka setelah mereka berdiaspora ke berbagai tempat, baik di Minahasa maupun ke Gorontalo. Bagi orang Jawa, jangan sampai migrasi tempat dan diaspora penduduk membuat mereka *kepaten obor* (kehilangan jejak leluhur yang menjadi asal-usul mereka).

Batu Nisan

Penelusuran di kompleks pemakaman Kyai Modjo dan kompleks pemakaman umum terpisah yang berada di lembah hanya berjarak 200 m dari pemakaman Kyai Modjo di Jawa Tondano ditemukan identitas nama-nama yang unik di batu nisan. Identifikasi terhadap batu nisan, nama marga kaum Muslim di Jawa Tondano sekitarnya tidak saja merujuk pada nama-nama generasi pertama yang diasingkan ke Jawa Tondano, tetapi juga menggunakan asal-usul leluhur lain yang berasal dari Tanah Minahasa sendiri. Seperti, Karinda, Nelwan, Kumakaw, dll. Kuat dugaan nama marga ini berasal dari marga yang melakukan konversi beragama, atau pihak laki-laki *alifuru* Minahasa yang menikah dengan wanita Muslim Kampung Jawa Tondano atau sebaliknya. Setelah meninggal mereka kemudian dicatatkan dan dikenakan sebagai nama anak keturunan mereka. Di samping itu, mengingat hanya sedikit jumlah marga yang kini masih ada di Jawa Tondano, yang disandarkan pada sebagian kecil dari puluhan nama-nama rombongan pertama para kesatria pejuang yang diasingkan ke Jawa Tondano, menunjukkan banyak hal. Ada kemungkinan mereka tidak menikah, menikah atau tidak memiliki keturunan, menikah dengan wanita Minahasa Kristen dan kemudian melakukan konversi beragama Kristen, dll.

Observasi penulis pada 2018 dan 2019 ke Kampung Jawa Tondano mendapati bahwa lokasi pemakaman masyarakat Kampung Jawa berada di Bukit Tondata yang berjarak sekitar 2 km dari masjid utama kampung itu. Dikarenakan pemakaman Kyai Modjo tidak terlalu luas, maka ma-

kam Syarif Abdullah Assegaff dari Palembang berada di bukit sebelah utara yang terpaut jarak sekitar 200 m. Mudah untuk mengenali makam Syarif Abdullah Assegaff, karena terdapat pintu gapura di depannya. Di antara pemakaman Kyai Modjo dengan makam Syarif Abdullah Assegaff kini telah dibuka areal pemakaman baru, dari nama-nama pada batu nisannya tidak selalu berasal dari kampung Muslim Jawa Tondano. Struktur batu nisan di kompleks pemakaman Kyai Modjo umumnya dibagi menjadi dua jenis. Seperti lazimnya struktur batu nisan bagi pemakaman Muslim di Jawa, dibuat *punden* berundak yang terdiri dari kepala batu nisan yang disesuaikan dengan jenis kelamin jenazah yang dikuburkan. Nisan dengan *kuncup* [kepala] tiga untuk jenazah pria, sementara *kuncup* dua untuk jenazah wanita. Nama-nama jenazah ditulis pada batu nisan masing-masing dengan aksara *Arab pegon* atau Arab melayu. Fenomena ini lazim ditemukan pada makam Muslim di berbagai tempat Nusantara.

Menurut Kembuan (2016b: 100), makam di Jawa terdiri dari batu nisan dan *kijing* yang terbuat dari batu, sebagian ada yang terbuka atasnya dengan lebar sekitar 15-20 cm, dan panjang 1-1,5 meter. Observasi penulis pada 2018 dan 2019 pada masyarakat Kampung Jawa Tondano menyebut pemakaman dengan *sarean*, seperti juga di Jawa juga dikenali dengan istilah *pesarean*. Istilah itu berasal dari gabungan dua kata "sare" berarti "tidur", di mana orang yang telah meninggal diperhalus sebutannya dengan "orang yang lagi tidur". Sholikhin (2010) menulis bahwa orang meninggal dunia, juga disebut dengan *pejah*, terjemahan kultural dari mati, yang diadaptasi dari Bahasa Arab, *mawt* yang berarti "mati".

Jika dibandingkan dengan hasil penelitian Siswanto (2017: 285-288) pada makam kuno Siti Fatimah binti Maimun, di Leran, Gresik, Jawa Timur, menemukan bukti bahwa inti dari makam adalah *jirat*, atau *kijing* atau nisan. Ia berbentuk empat persegi panjang seperti pondasi terletak ditengah-tengah peralatan dalam, membujur ke arah utara. Badan makam yang terbuka di atasnya, merupakan tradisi Jawa. Sebaliknya, sementara pada badan makam yang tertutup sepenuhnya di atasnya merupakan pengaruh lokal Minahasa. Umumnya makam yang terbuka

atasnya menggunakan bahan batu dengan usia lebih tua dari makam yang tertutup meskipun kerap dengan menggunakan bahan material yang sama. Tinggi rendah *jirat*, *kijing* dan nisan juga besar kecil badan makam dipengaruhi oleh seberapa tinggi status sosial keagamaan yang bersangkutan ketika masih hidup. Ada juga nisan dan badan maqam yang dibangun lebih tinggi di banding dengan makam-makam di sekelilingnya. Secara spiritual, segala perbedaan kasta dan status sosial pada waktu yang bersangkutan hidup tidak lagi diperhitungkan, namun lazim yang berlaku umum di Nusantara mereka yang termasuk tokoh agama dan tokoh budaya sekaligus akan dibangun pesarean yang lebih besar dari mereka yang ketokohannya lebih rendah. Di antara tokoh yang ada, makam Kyai Modjo yang paling besar badan makamnya dan tinggi batu nisannya. Di kompleks pemakaman itu, hanya makam Kyai Modjo, Kyai Rifa'i Kalisalak dan Kyai Hasan Maolani asal Cirebon saja yang memiliki bangunan cungkup di atasnya, menurut Ambary (2003) dan Siregar (2016), ini adalah merupakan fenomena yang jamak ditemui sebagaimana lazimnya cungkup ditemukan di pemakaman ulama' atau wali yang dikeramatkan. Kembuan (2016a: 102-103) menulis bahwa tata cara pemakaman seperti ini antara lain mengikuti tata pola makam Gunung Jati di Cirebon.

Bahasa Jawa Melebur dalam Bahasa Minahasa

Proses vernakularisasi kosa kata juga menarik untuk dianalisis. Telah banyak peneliti yang mengulas masalah ini secara sosiologis. Yakni membahas kata-kata atau konsep kunci dari Bahasa Jawa yang diaptasi sehingga menjadi kata serapan bahasa lokal di Minahasa. Meskipun dapat dipastikan Bahasa Jawa yang melekat pada etnis dan kedaerahan pendatang sebagian besar telah hilang. Bahasa "bapak" dari Jawa, Banjar, Banten, Palembang, Padang, Aceh, dll., telah berganti dengan dengan bahasa "Ibu" Minahasa. Agak mengherankan jika bahasa asli kedaerahan dari rombongan yang diasingkan itu hilang. Mulai dari bahasa Aceh, Banjar, Padang, Sunda Banten, apalagi Jawa yang meliputi Yogyakarta, Surakarta, Delangu, Kuningan, dan Cirebon.

Studi Humena (2015) menyebutkan bahwa dalam konteks struktur kebahasaan dengan mempertimbangkan berbagai variasi penggunaan bahasa komunikasi mulai dari wilayah fonologi, lalu morfologi, sintaksis, serta leksikon. Mempertimbangkan juga tingkat tutur berdasarkan variabel sosial demografis seperti usia, pekerjaan, dan tingkat pendidikan, maka penduduk di Kampung Jawa Tondano telah menjadi *enclave* bahasa Jawa Tondano. Berdasarkan analisis, di dalam *enclave* itu terdapat perbedaan signifikan dibandingkan dengan bahasa Jawa di daerah penutur asalnya. Keragaman tersebut dengan jelas memperlihatkan bahwa *enclave* Bahasa Jawa di Kampung Jawa Tondano lebih banyak didominasi oleh glosari kata-kata bahasa Tondano sendiri.

Sebab musabab hilangnya bahasa Jawa disebut Hickson (1989: 213) terdapat berbagai spekulasi. Diduga intensitas hubungan antar tokoh yang diasingkan dengan menggunakan bahasa daerah asal tidak terjadi, lantaran mereka tenggelam sibuk mempertahankan hidup dengan lebih banyak di sawah, kebon, dan pekarangan untuk memenuhi hasrat hidupnya sendiri. Lebih memilih hidup menyendiri dan tidak diberi ruang perhatian yang cukup, Tuanku Imam Bonjol dari Padang pindah lokasi ke Lotta, Minahasa, berdua saja dengan pengawalnya; Syarif Abdullah Assegaff dari Palembang meskipun tokoh yang sangat disegani di Kampung Jawa Tondano dengan sebutan *Mina Tuang*, tidak banyak memberikan pengaruh dari segi bahasa serapan di Kampung Jawa Tondano. Tokoh terakhir ini juga tidak menyisakan bahasa daerahnya meski menikah dengan Rolia Suratinoyo, cucu Suratinoyo, pengikut Kyai Modjo.

Dugaan lain menurut Kembuan (2016a; 2016b: 120-123) adalah karena mereka menikah dengan wanita Minahasa, maka frekwensi dan intensitas komunikasi orang tua dengan anak dengan menggunakan tidak melulu bahasa Jawa. Juga bahasa Jawa sebagai alat komunikasi di dalam pendidikan keluarga untuk mewariskan keterampilan hidup dan etika tata krama lebih banyak dilakukan oleh para ibu dengan bahasa Minahasa, dibanding oleh bapak yang berbahasa Jawa. Kedua, bahasa Jawa hanya digunakan sebagai bahasa komunikasi di antara mereka yang berasal dari Jawa, mula-mula dalam konteks rahasia atau pembicaraan yang

tidak ingin diketahui oleh mereka di luar komunitas tersebut. Penggunaan bahasa ini tidak ekspresif dan bebas karena berada di wilayah pengasingan, sehingga tidak berlangsung proses dasar komunikasi yang bersambung antara pihak penyampai pesan, medium dan penerima pesan antar mereka secara normal. Tidak berlangsung pula proses *encoding* dan *decoding* dalam Bahasa Jawa. Ketiga, kritisnya kebutuhan demi kelangsungan hidup mereka dengan menjalin komunikasi dengan penduduk sub etnis Minahasa yang tinggal di sekeliling mereka yang beragam dalam soal dialek. Menurut Watuseke (1987: 554) dan Kembuan (2016a; 2016b) sekurangnya terdapat tiga dialek bahasa di sekeliling kampung mereka. Yakni, dialek Tondano dengan penutur di Distrik Tondano yang tinggal di pusat Kota Tondano dan di sebelah timur Danau Tondano; lalu dialek Kakas yang ditutur oleh penduduk *walak* Kakas yang bermukim di selatan Danau Tondano; kemudian dialek Remboken oleh penutur di wilayah *walak* Remboken di sebelah barat Danau Tondano. Lundström-Burghoorn's (1981) menyebut bahasa tersebut termasuk bahasa proto Minahasa yang asli - bersama-sama dengan bahasa Tombulu, Toudano atau Toulour, lalu Tonsea, kemudian Tontemboan, dan Tonsawang atau Tombatu. Berbeda dengan Bahasa Jawa yang dituturkan oleh para pendatang yang relatif sama, kecuali dialek Cirebon, adaptasi mereka untuk menjalin komunikasi yang rumit dan kompleks terjalin tidak mudah. Ditambah lagi variasi dialek bahasa pada marga dari para wanita Minahasa yang mereka ambil sebagai istri. Para tetua dan nenek moyang generasi pertama mereka di pengasingan hingga pada 1833, masih menggunakan Bahasa Jawa. Lambat laun penggunaan bahasa Jawa oleh penutur aslinya pelan-pelan memudar setelah itu.

Banyak budaya non-material, Endraswara (2010) dan Azeharie (2019: 1153-1162) menulis, yang diwariskan oleh masyarakat Kampung Jawa Tondano. Salah satunya yang telah banyak diketahui luas adalah keluwesan dalam membawa diri yang mana hal itu menjadi ciri sekaligus kunci dalam gaya bergaul orang Jawa. Keluwesan itu yang membuat mereka dengan mudah dapat diterima penduduk setempat di manapun mereka berada. Sifat dan karakter yang dipengaruhi oleh sikap *andap*

asor (rendah hati, sopan santun), *lomah lameh* (tidak tinggi hati), *setiti ati-ati* (sedikit hati-hati), *luwes* (gampang bergaul), *ngalah lan sumeleh* (kalem, menghindari konflik), *ngeli* (mengalir bagai air), *anoraya* (tidak menonjolkan diri), *ora neko-neko* (penurut; pekerja keras), *narimo ing pandum* (menerima apa adanya), *urip ora ngoyo* (tidak ngotot), *ngajeni marang wong sepuh* (hormat pada yang lebih tua), *grapyak* (arif dan ramah) dan berbagai jenis pantangan (tabu) lain seperti *ojo dumeh* (jangan semaunya sendiri). Lahir budaya hibrida, etnis campuran dan identitas baru. Identifikasi diri mereka bukan orang Jawa, memori kolektif tentang Jawa terkubur bersama nenek moyang mereka. Identitas sosial mereka yang menurut Kembuan (2016a; 2016b: 121-122) tidak lagi dapat disebut sebagai Jawa, tetapi sebagai orang Tondano sebagaimana ungkapan mereka bahwa *niaku Toudano* [saya orang Tondano] atau *niaku ku mete Toudano ite* [saya hanya bisa berbahasa Tondano]. Para wanita dari dan menetap di Kampung Jawa Tondano, mengambil laki-laki *alifuru* Minahasa sebagai suami secara Islam dan membina keluarga Muslim, juga tidak menyisakan identitas Jawa sebagai etnis dan bahasa mereka. Intensitas komunikasi pada berbagai kegiatan keagamaan di mushola, kemudian masjid, juga tidak mampu menahan laju tergerusnya identitas etnis dan bahasa mereka. Mushola dan masjid tidak dimaksudkan untuk merawat identitas asal itu.

Kuatnya pengaruhi wanita Minahasa dalam bahasa sebagai alat komunikasi, membuat para penutur bahasa Jawa disebut Nindyo (2006) dan Endraswara (2010) telah sempurna berganti menjadi penutur bahasa Tondano. Kata *omah* [rumah] dalam Bahasa Jawa menjadi *wale* Bahasa Tondano. Dilingkungan perumahan, Prasetyo (2011) menyebut sisa kosakata Jawa yang masih digunakan anak keturunan warga Jawa Tondano, dalam konsep ruang: seperti *ngarep* (di depan), lalu *jangan* (sejenis masakan sayuran berkuah), juga *jero* (di dalam). Ditemukan juga kata serapan Bahasa Jawa, terutama dalam hubungannya dengan keterampilan bertani. Kata "wis" yang berarti "sudah", untuk menghentikan kuda *delman* tatkala sampai pada tujuan, atau menghentikan kerbau atau sapi saat membajak sawah Kata "luku" sendiri bajak, "ngluku" berarti kegiat-

an membajak sawah. Kata "kalen" yang berarti "parit" menjadi penunjuk lurus-bengkoknya jalan kerbau atau sapi pada waktu membajak sawah. Dipertahankan juga bahasa asal dalam konsep lokasi, seperti nama Desa Tegalrejo, Bojonegoro, Reksonegoro, dan Yosonegoro. Unsur tradisi religi dalam ritual publik dalam Islam, seperti *muludan* (peringatan maulid Nabi Muhammad S.A.W., di Keraton Yogyakarta juga dikenal dengan *grebeg*), *aderan* atau *ader-ader* (mengirim masakan kepada tetangga dekat dan kerabat menjelang puasa Ramadhan, Lebaran Idul Fitri atau hari-hari istimewa tertentu) dan *dzikir* yang menggabungkan elemen musik [seperti hadrah, rebana], tarian dan nyanyian yang sesungguhnya pengaruh Arab dan Persia (Kembuan, 2016a; 2016b). Pada menjelang lebaran Idul Fitri, mereka menggelar tradisi *pungguan*, sementara di dalam tradisi Sunda menggelar perayaan *munggahan*.

Di dalam tradisi Jawa, Idul Fitri dikenal juga dengan lebaran yang berasal dari kata dasar "lebar" sinonim dengan kata "jembar", yang berarti "luas" atau "lapang" yang menandakan "luas hati" dan "lapang dada" bagi kaum Muslim yang merayakannya. Pada momentum itu mereka gunakan kesempatan itu bermaaf-maafan dengan keluarga, para orang tua, famili, kerabat, sahabat, tetangga, kolega dan masyarakat luas. Muncul kesadaran yang murni yang muncul dari dalam diri bahwa selama satu tahun berjalan, sebagai pribadi yang potensial berbuat salah dan khilaf, untuk meminta maaf kepada siapapun, bahkan kepada khalayak ramai, kalau-kalau telah melakukan kekeliruan dan kekhilafan. Suasana Idul Fitri menghadirkan cinta yang murni, rasa saling hormat, saling percaya, saling memahami, sehingga muncul usaha untuk mengikat kuat kekeluargaan, persaudaraan, dan persahabatan, yang pada akhirnya sanggup mencairkan kebekuan hubungan antar manusia. Apalagi setelah berlatih menahan diri dengan puasa Ramadhan sebulan penuh.

Di dalam tradisi bahasa Madura, Idul Fitri dikenal dengan *telasan*, dari kata dasar "telas" yang mengandung arti "habis" atau "tuntas". Maknanya adalah segala penghalang psikologis hubungan antar pribadi yang selama ini mengganjal di dalam hati akan luruh di dalam suasana penuh suka cita yang cair, membaur menjadi satu perasaan bahwa ma-

sing-masing memiliki kekhilafan dan kesalahan, di mana pihak-pihak yang merasa memiliki kekhilafan terdorong untuk meminta maaf lahir batin tanpa merasa mengorbankan martabat dan harga diri, demikian pula sebaliknya. Di dalam suasana ini, baik yang merasa memiliki kesalahan ataupun tidak saling bertandang bersilaturahmi, bermaaf-maafan, atau saling berkabar, berkirim salam, bahkan dengan membawa hadiah dan buah tangan. Pada dekade terakhir, saling ucap salam dan silaturahmi itu dengan memanfaatkan berbagai platform digital seperti *flyer*, stiker, narasi, dll., yang disebar dengan menggunakan media sosial seperti *whatsapp*, *twitter*, instagram, *facebook*, tiktok, dll. Dengan demikian, pada perayaan Idul Fitri, yang dirayakan setelah berpuasa satu bulan penuh, disebut dapat mengambalikan diri manusia kembali kepada fitrahnya yang suci. Dalam konteks ini, relevan jika kita membahas glosari tumbuhan di Jawa, di mana ada satu jenis tumbuhan yang ”telasih”. Sepintas tumbuhan ini mirip dengan kemangi. Tumbuhan telasih ini kerap dianggap sebagai kependekan dari ”telas tapi isih” yang berarti ”habis tetapi masih ada”. Oleh karena itu, ia kerap pula dijadikan penanda bahwa ”dosa dan kekhilafan antar manusia telah habis, namun keakraban hubungan antarpersonal dan interpesonal tetap terjaga”. Tidak jarang beberapa kalangan menanam tumbuhan selasih ini di atas kuburan suami atau istri mereka yang telah wafat, atau meninggal dunia terlebih dahulu. Hal itu sebagai tanda bahwa ”meskipun umur telah habis, usia telah sampai pada waktunya, ajal telah menjemput, kehidupan telah berakhir, perjalanan hidup telah sampai ujung, namun cinta dan ikatan batin keduanya tetap terpaut kuat dan masih tetap terjalin”.

Kembuan (2016a; 2016b: 123-124) mencatat muncul kalimat yang bercampur antara kata Jawa dan Tondano, keseluruhannya dalam lingkup urusan domestik. Misalnya: *endonomi sego wia kure*’ (ambil nasi di belanga [*sego* - Jawa]), *meimo kuman sego jagung* (mari makan nasi jagung [*sego jagung* – Jawa] – orang Minahasa menyebut jagung dengan *milu*), *minemo lukuni lepo* (sudah selesai membajak sawah [*luku* – Jawa]), *laos toro siwon pelotan*, *toro pabumbu se iwak* (lengkuas dapat dijadikan bahan obat-obat, namun juga dapat dijadikan bahan bumbu untuk me-

masak ikan [*laos* – Jawa; *iwak* – Jawa]), *siwola jangan gudangan* (buatkan sayur gudangan [*gudangan* – Jawa]), lalu juga *tea' maliur si Gusti Allah* (jangan sampai melupakan Gusti Allah S.W.T). Kosakata bahan dapur dan makanan masih digunakan seperti apem, jenang, brambang, dll.

Sistem Penanggalan

Berbasis cerita lisan di Kampung Jawa Tondano, sistem penanggalan Islam masih dipraktekkan. Sejak masa pembibitan, masa tanam, memanen, bahkan menebang pohon tidak diperkenankan jika bulan purnama muncul siang hari. Artinya ini tengah bulan purnama dalam sistem penanggalan *qomariyah*. Semua aktivitas tersebut dilakukan jika bulan tidak muncul siang hari. Tidak ada petunjuk apakah sistem penanggalan digunakan pada mencatat dan menandai tanggal lahir seseorang, tanggal pernikahan, tanggal kematian, dan surat resmi hukum tua Kampung Jawa Tondano atau surat individual mereka kepada sanak keluarga dan atau kepada kolega belanda mereka. Surat menikah pasca kemerdekaan menggunakan penanggalan ganda, baik hijriyah maupun masehi. Penentuan hari-hari besar Islam dan perayaannya dilangsungkan pada bulan-bulan tertentu dalam tahun hijriah. Dengan demikian, dicatat Kembuan (2016a; 2016b: 138) penentuan tanggal dengan menggunakan tahun hijriah juga dalam hal penyebutannya. Bulan sya'ban dilangsungkan acara selamatan, untuk menyambut kedatangan bulan suci Ramadhan. Demikian juga penentuan tanggal bagi perayaan nuzul al-Qur'an, hari raya Idul fitri, hari raya ketupat atau *kupatan*, juga hari raya idul kurban.

Tradisi penting yang dominan dalam kebudayaan Jawa namun kemudian hilang dan pada abad ke-19 tidak digunakan lagi oleh masyarakat Kampung Jawa Tondano adalah *primbon* dan pagelaran wayang kulit. Bukan Jawa tanpa wayang kulit, namun di Jawa Tondano tidak lagi berlangsung pagelaran itu. Kuat dugaan karena Kyai Modjo berlatar santri, bukan bangsawan, yang tidak lekat dengan unsur Jawa – termasuk wayang kulit. Demikian juga tentang posisi *primbon* yang tidak lagi digunakan sebagai referensi untuk memperhitungkan dan meramal kapan

datangnya seluruh hari-hari besar kegiatan keagamaan mereka (Kembuan, 2016a; 2016b: 141).

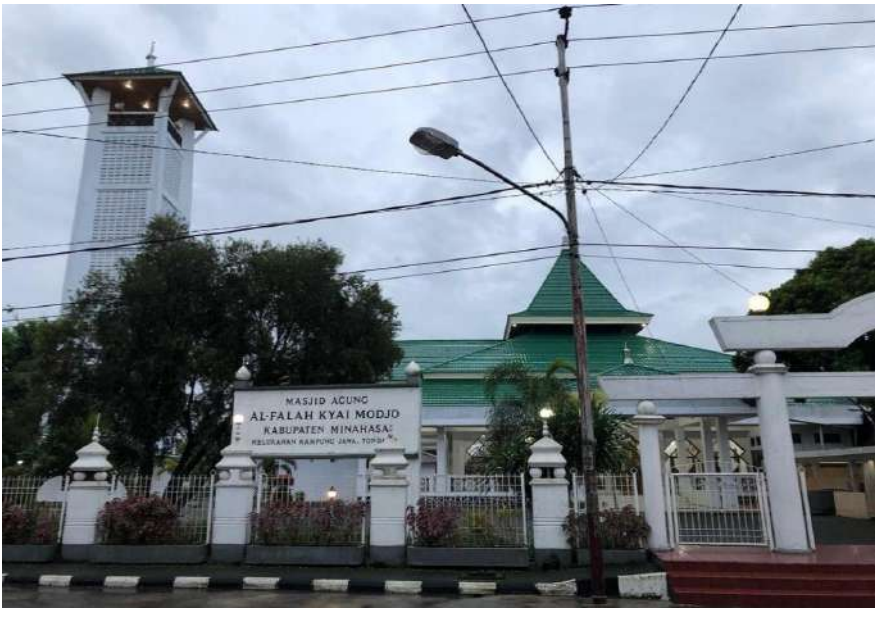
Tempat Ibadah dan Pendidikan

Studi Waani (2000) menyebutkan bahwa pola pergaulan dalam tatanan sosial (*setting*) dan aktivitas masyarakat Kampung Jawa Tondano dipengaruhi empat hal. Pertama, oleh mata pencaharian mereka, seperti petani, peternak, kusir bendi, pedagang, guru agama, ibu rumah tangga, - dan setelah Indonesia merdeka – menjadi pegawai negeri sipil (PNS) dan swasta. Kedua, oleh upacara adat seperti perkawinan, kelahiran, sunatan, dan kematian. Ketiga, oleh aktivitas keagamaan terdiri dari shalat lima waktu, puasa dan lebaran, Idul Adha, pengajian, dzikir dan berbagai perayaan kegiatan keagamaan lain. Keempat, oleh aktivitas kemasyarakatan terdiri atas arisan, musyawarah, LKMD, PKK, Posyandu, arena bermain anak, dll. Pola pergaulan di Kampung Jawa Tondano terrangkai sedemikian rupa berdasarkan kegiatan bapak, ibu dan anak. Pola pergaulan dan aktivitas ini meniru pola di Kampung Jawa di mana rumah dan masjid merupakan pusatnya, meskipun telah terbangun akulturasi budaya pada masyarakat Kampung Jawa Tondano yang menggabungkan budaya Jawa, Islam dan Minahasa yang menyatu menjadi kebudayaan masyarakat Kampung Jawa Tondano.

Pola pergaulan dan aktivitas sehari-hari, menurut Lihawa (2006), mempengaruhi ruang arsitektur rumah tinggal mereka. Menurutnya, rumah tinggal umumnya terbagi menjadi tiga kelompok ruang. Yaitu ruang publik yang umumnya berada di bagian depan rumah; lalu ruang semi privat dan ruang privat yang umumnya berada pada bagian tengah sisi kiri dan kanan di dalam rumah, lalu ruang servis untuk memperbaiki alat-alat rumah tangga, untuk berburu, bertani, mencari ikan, dll. Umumnya ruang ini berada pada bagian belakang sebelah sisi kanan ruangan rumah. Pembagian organisasi tata ruang dalam rumah tersebut terbentuk karena demi mendukung aktivitas setiap penghuni rumah tinggal tersebut yang hal itu sangat dipengaruhi oleh jenis pekerjaan, aktivitas perayaan, pelaksanaan ibadah, dan relasi sosial mereka. Adapun

bentuk atap rumah tinggal umumnya merupakan perpaduan yang serasi antara atap limasan dengan pelana. Bentuk rumah tinggal umumnya tidak bisa dilepaskan dari unsur antropometrik tubuh manusia yang hal itu merupakan konsep umum bagi rumah tradisional di seluruh Indonesia. Bahan material rumah tinggal pada umumnya menggunakan kayu, juga bambu dengan pondasi rumah yang berupa batu kali. Bahan-bahan ini pada umunya melimpah di lingkungan sekitar di mana rumah tinggal tersebut hendak dibangun. Sementara segi unsur budaya, unsur-unsur budaya Minahasa juga sangat berpengaruh terhadap bentuk rumah tinggal mereka; sedangkan unsur-unsur budaya Jawa hanya mempengaruhi elemen arsitektur dan dekorasi rumah tinggal belaka. Budaya Jawa juga sangat berpengaruh pada alat-alat pertanian yang digunakan dan juga alat-alat penunjang bagi kegiatan seremonial keagamaan.

Bagi kaum Muslimin dimanapun mereka berada, masjid memiliki banyak fungsi, ritual maupun sosial. Masjid berasal dari kata *sujūd*, yang bermakna sebagai ”tempat bersujud”, maka dari itu masjid memang secara literal sebagai tempat ibadah adalah fungsi utamanya. Di Kampung Jawa Tondano, masjid dibangun awalnya untuk kepentingan ini. Sebagai tempat ibadah, pada awalnya, tempat ibadah itu bernama *mushalla*, yang berarti “tempat shalat” - tidak ada keterangan pasti kapan didirikan. Bangunan *mushalla* itu diubah menjadi masjid karena untuk kepentingan untuk menampung jemaah yang lebih banyak seiring dengan pertumbuan penduduk pada kampung itu. Setelah *mushalla* itu berubah menjadi masjid, kali pertama-tama dinamakan dengan Masjid Kyai Modjo. Bentuk masjid menyerupai Masjid Agung Demak, dengan empat tiang penyangga dan atap dari rumbia. Di bagian atas tiang yang menjadi sokoguru masjid tertulis tahun 1860, yang kemudian dianggap sebagai tahun pendiriannya (Kembuan, 2016a; 2016b: 100). Namun demikian, masjid ini kemudian dibangun dengan menggunakan bahan baku beton, dll., sebagaimana dapat kita jumpai pada waktu dewasa ini.



Pada abad ke-20, nama masjid diubah menjadi Masjid al-Falah Kyai Modjo, Kampung Jawa, Tondano, Minahasa. Kembuan (1987: 554) menulis, untuk psikologi orang yang dikalahkan dalam perang oleh Belanda dan kemudian menjadi orang yang dihukum dengan cara diasingkan, maka nama *al-falāḥ* yang berarti "kemenangan" dapat mewakili suasana psikologis mereka yang merasa menang karena mampu bertahan di lokasi baru itu dan menjadikannya sebagai kampung halaman kedua mereka. Kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang dihukumkan dengan cara diasingkan tidak memutus hubungan sama sekali dengan daerah asal, sekurang-kurangnya imajinasi dalam memori kolektif mereka tentang kampung halaman. Hal itu menghindarkan mereka tidak depresi, tidak bahagia, dan mati perlahan-lahan dalam pengasingan. Yang terjadi justru, secara kolektif, mereka berhasil bertahan bahkan dengan menunjukkan etos kerja dan kemampuan adaptasi dan akulturasi di lingkungan sosio-ekologis yang baru. Namun demikian, apa yang disampaikan Kembuan tentu merupakan sebuah tafsir yang terlalu politis, sehingga tempat ibadah seperti masjidpun sebagai simbol perjuangan akan nasib

mereka. yang justru terjadi adalah masjid adalah tempat ibadah kolektif, sebagaimana umat Kristen mendirikan gereja.

Jika mengikut Gazalba (1984), fungsi lain dari masjid adalah sebagai tempat pengajian dan pendidikan. Disebut *bayt Allāh* (rumah Tuhan) – meski secara umum istilah itu hanya merujuk pada *masjid al-ḥarām* di Makkah – masjid juga tempat i'tikaf, mengaji, dan menjalankan berbagai ibadah lain. Masjid bukan hanya tempat shalat jama'ah lima waktu, shalat Jum'at, tarawih, witir, dll., tetapi juga sebagai tempat berbagai perayaan hari-hari besar Islam, pengajian, shalat mayat, tahlilan, dll. Selain institusi keluarga, peran dan fungsi sentral masjid bagi komunitas tersebut adalah sebagai pengawal transformasi nilai kultural dan identitas keislaman untuk menjaga eksistensi mereka secara alamiah. Ia lembaga publik vital bagi komunitas tersebut, sebelum muncul lembaga pendidikan keagamaan selain masjid, seperti madrasah. Seperti di depan Masjid Agung Al-Falah Kampung Jawa Tondano terdapat Madrasah Ibtida'iyah – sederajat dengan Sekolah Dasar - hingga Madrasah Aliyah – sederajat dengan Sekolah Menengah Atas - di bawah organisasi keagamaan Islam AlKhairaat.

Eskpresi Islam yang Menetap

Horikoshi (1987) menulis bahwa para ulama, yang umumnya secara kultural diberi gelar kyai atau haji, atau Tuan Guru, Tuanku, Ajengan, Gurutta, dll., selalu memimpin gerakan sosial keagamaan berbagai wilayah Nusantara, bahkan kemudian menyerempet pada domain politik.

Dalam konteks kehidupan para pemuka agama yang juga mantan kesatria pejuang yang telah diasingkan ke Kampung Jawa Tondano, para tokoh-tokoh tersebut tetap menjaga ekspresi keagamaan Islam dengan melakukan gerakan dakwah namun telah terlucuti gerakan perlawanan dan semangat kritisisme mereka terhadap domain kehidupan sosial-politik.

Jika diulas sedikit bukan tentang siapa tokoh-tokoh kesatria pejuang Islam yang diasingkan tersebut, tetapi pada bagaimana ekspresi keagamaan mereka yang masih tinggal, maka banyak sumber menyebutkan bahwa bukan lagi Diponegoro yang menjadi tokoh utama Perang; tetapi justru Kyai Modjo sendiri beserta rombongan. Dia sejak awal terpicu semangatnya untuk turut berperang, lantaran dia risau dengan lemahnya Islam di Jawa karena itu dia menginginkan "Islam yang murni". Lebih dari itu, Sagimund (1986) menulis bahwa faktor kolonisasi, konflik internal, dan sentimen agama menjadi pemicu meletusnya Perang Jawa. Meluasnya keprihatinan, sentimen, dan kharisma dan kebangsawanan Pangeran Diponegoto membuatnya memperoleh dukungan dan bantuan luas dari para ulama seperti Kyai Taftajani, Kyai Mlangi, Kyai Kwaron, dan Kyai Modjo untuk mengembangkannya. Yang dimaksud dengan Islam yang murni itu adalah mengikuti perintah al-Qur'an, melakukan dakwah dengan mengembangkan, melaksanakan hukum Islam, lebih menghendaki tujuan akhirat daripada dunia, menghentikan perbuatan-perbuatan di luar *syara*' (syari'at), dan terakhir – jika dakwah Islam telah lestari – akan menunaikan ibadah haji. Itu adalah lima janji Diponegoro sehingga Kyai Modjo, para ulama, dan para santri dari Pajang bergabung dalam Perang Jawa (1825-1830).

Menurut Carey (2008), Kyai Modjo merupakan unsur santri yang mengobarkan fanatisme agama untuk membangkitkan perang. Melalui kegiatan dzikir, shalawat, pengajian, dll., mereka melakukan konsolidasi kekuatan perang, namun tidak begitu Kyai Modjo telah diasingkan di Kampung Jawa Tondano. Jika masyarakat Jawa disebut Diponegoro identik dengan masa jahiliyah pra-Islam, dan dia terpanggil untuk mengubahnya menjadi masyarakat Islami sesuai dengan tuntunan Rasul, maka antara Diponegoro dengan Kyai Modjo telah tidak menggu-

nakan itu pasca perang, apalagi setelah yang bersangkutan diasingkan dari kampung halamannya. Keduanya, menurut Djamhari (2014: 30), tidak lagi menggunakan narasi bahwa apa yang diperjuangkannya adalah demi menyusun tatanan masyarakat yang baru di dalam sebuah wadah yang disebut dengan *bilad* atau negara Islam, di mana hal itu dapat dicapai hanya melalui perang sabil melawan mereka yang dikategorikan kaum kafir. Sebagaimana telah kita pahami sebelumnya, Carey (2008: 740) menulis, perang suci itu dikobarkan dengan menyatupadukan kekuatan kembar nasionalisme dan Islam. Lebih jauh Carey (2008) menyebut bahkan mereka menyebut diri mereka dengan kategori *wong Islam* (orang atau umat Islam) sementara menyebut Belanda dan Eropa sebagai *kafir laknatullah* sedangkan mereka yang memihak Belanda dikategorikan sebagai kafir murtad (keluar dari agama).

Telah disinggung di depan bahwa sesungguhnya menurut Djamhari (2014: 31) dan Santoso dan Soimin (2016: 158-169), Diponegoro bukan seorang pembaharu Muslim ortodoks. Dia hanya mengadopsi elemen militer kesultanan Turki hanya sebagai strategi perang, seperti *ali basha*, gelar tertinggi militer – sebagaimana gelar yang disematkan kepada Sentot Prawirdirjo (1807-17 April 1855), *Sentot Ali Basha* atau *Sentot Ali Pasha* sebagai panglima perang; nama-nama kesatuan (*bulkio*, *arkio*, dan *turkio*) dalam pasukan Janisari; mengenakan julukan *sultan* untuk dirinya, juga mengganti nama Diponegoro dengan *abdul hamid* – nama khalifah Turki Abdul Hamid sebagai gelarnya. Djamhari (2014: 38) menulis bahwa di dalam surat-surat resmi dengan menggunakan huruf Arab Pegon, Diponegoro menyebut dirinya: "Sultan Abdul Hamid Herucokro Kabirul Mukminin Sayyidin Panotogomo [….] Rasulullah S.A.W. ing Tanah Jawi". Guna melengkapi citra dirinya, Djamhari (2014: 37) melanjutkan, dia kemudian mengenakan pakaian jubah serba putih, dalam pemikiran keagamaan dia lebih mengarah pada sufi Jawa Islam, meskipun ia tetap seorang Jawa dalam tutur dengan *krama inggil* (Bahasa Jawa halus) dan *gaman* (senjata) keris. Di dalam *Babad Diponegoro*, Diponegoro (1983) sendiri mengisahkan bahwa di pengasingan Diponegoro mengubah orientasi hidupnya, pada saat diasingkan di Fort

Amsterdam Manado antara Juni 1830 hingga Juni 1833, hari-harinya dihabiskan dengan menulis dan membaca literatur keagamaan, terutama tasawuf. Sebagaimana telah disinggung pada bagian lain buku ini, Diponegoro mendalami tasawuf dengan membaca karya-karya tentang hal itu dan outobiografinya, *Babad Diponegoro*, yang dia tulis tersurat pemihakan untuk siapa dia berperang dan nilai ideal apa yang diperjuangkannya. Narasinya memang dipengaruhi nilai sufisme dan ruh keislaman yang kuat, namun retorika perang melawan kafir dan anti asing tidak lagi menjadi narasi besarnya.

Sejarah akhirnya mencatat bahwa justru Kyai Modjo dan kaum santri lain yang akhirnya memilih meneruskan perjuangan dengannya pasca konflik dengan Diponegoro, yang disebut Carey (2008: 741) cenderung pada ortodoksi Islam. Kecenderungan ortodoksi ini terlihat, pada sebuah kasus yang disebut Carey (2008), di mana Diponegoro dan Kyai Modjo berselisih paham tentang tujuan perang sebenarnya dan akhirnya keduanya memilih jalan perjuangan yang berbeda. Telah juga ditegaskan di depan, bahwa dalam perdebatan keduanya terkuak ternyata Diponegoro dianggap Kyai Modjo sejak awal tidak sungguh-sungguh ingin memperjuangkan pemerintahan Islam, tetapi sebuah kerajaan baru di Jawa. Sejurus kemudian, Carey (2004) menulis, Kyai Modjo meneruskan perjuangan perang sabil itu sebagaimana diniatkan sejak awal dalam sebuah perang yang terpisah dengan Diponegoro. Turut bergabung dengannya sejumlah tokoh – yang terdiri dari 88 orang kyai desa, lalu 36 orang haji, 11 orang syeikh, juga 18 orang pengatur agama – yang umumnya mereka yang menjabat sebagai penghulu, modin, khatib, juru kunci. Masih juga bergabung 15 orang guru mengaji, dan beberapa ulama yang berasal dari Bagelen, lalu Kedu, Mataram, Pajang, Madiun hingga Ponorogo, bergabung serta 3 orang santri wanita.

Meski keduanya cenderung pada ortodoksi, mereka bukan seorang pembaharu dalam pengertian anti tradisi dan sufi. Ibadah *mahdah* (wajib), seperti sholat, puasa Ramadhan, zakat, dan haji, diselenggarakan. Mereka juga masih menjalankan tradisi keagamaan *ghayr mahdah* (tidak wajib) dengan memperingati hari-hari besar maulid Nabi Muham-

mad S.A.W., yang jatuh pada 12 Rabi'ul Awal, hari raya idul fitri, lalu hari raya ketupat, serta hari raya idul Qurban. Kegiatan keagamaan seperti syukuran bagi kelahiran, sunatan, pernikahan, dan membaca *talqin* dan doa jika ada yang meninggal yang dilanjutkan membaca tahlil pada malam harinya.

Sufisme dan Tarekat

Dengan mengambil studi kasus di Kesultanan Buton, Yunus (1995) menulis bahwa lazim pada sistem kekuasaan di Nusantara, relasi tasawuf dengan kekuasaan sangat intim. Maka jika gerakan tasawuf dipersepsikan sebagai anti segala bentuk penindasan terhadap rakyat dan penghisapan terhadap kekayaan negara (Haq, 2010), maka itu identik, antara lain, dengan nuansa sufistik pada gerakan perlawanan bersenjata oleh Diponegoro. Rakyat Jawa yang tertindas dihibur oleh para punakawan melalui *banyolan*, dan juga media wayang kulit. Di kompleks *ndalem* (kediaman) buyut putrinya, Ratu Ageng, di Tegalrejo, tempat di mana Diponegoro tinggal di masa kecilnya, terdapat balairung besar tempat menonton pagelaran wayang itu, di samping mengaji dan diskusi. Haq (2010) menemukan bahwa tokoh-tokoh Pandawa dalam wayang kulit mengandung ajaran tasawuf. Tidak terbantahkan bahwa para pejuang itu memiliki hubungan erat dengan gerakan sufisme dan organisasi tarekat. Di antara ordo tarekat yang ada, mereka berada dalam silsilah tarekat Syattariyah, bukan Naqshabandiyah, Qodiriyyah atau tarekat lain sebagaimana disebut Kembuan (2016a, 2016b: 126-129) dan Yayasan Kiai Modjo (1977: 12-14). Meskipun harus segera dicatat, mungkin saja mereka terpengaruh, bukan terafiliasi dengan tarekat non Syattariyah. Mengingat, menurut Gibson (2007: 111-136), antara 1811-1936, jaringan organisasi tarekat sangat populer di wilayah yang terkolonisasi ini. Koneksi dengan Tarekat Syattariyah terhubungkan dengan ulama sepuh yang sangat dihormati baik oleh Diponegoro maupun oleh Kyai Modjo, yakni Kyai Taftajani. Kyai ini juga merupakan guru spiritual Ratu Ageng, nenek Diponegoro, yang tempat pendidikannya berada di Desa Mlangi, Klaten. Tidak saja karena usianya yang sepuh dibandingkan dengan

keduanya dan pemahaman yang mendalam terhadap hukum Islam, tetapi Kyai Taftajani juga karena mengakar di kalangan ulama di Pajang, Madiun, Kedu, Bagelen, dan Pacitan pada awal Perang Jawa. Kyai Taftajani adalah deklarator Perang Jawa itu itu merupakan sosok yang di Kartasura dikenal dengan nama Bagus Taftajani. Dalam masyarakat paternalistik, dapat diduga punakawan atau pengiring atau pengikut kesatria Diponegoro tidak ketinggalan juga mengikut tarekat. Carey (2008; 2014a; 2014b) menyebut tugas mereka adalah sebagai abdi pengiring, guru, penasehat, peramu obat, pembanyol dan penafsir mimpi. Saking setianya, Kembuan (2016a; 2016b: 59), atau sebab lain yang lebih berupa kelekatan antara tuan-abdi, para punakawan ini dengan sukarela ikut bersama Diponegoro menuju pengasingan bersama anak dan istrinya.

Lalu, siapa Bagus Taftajani? Konon asal-usul Kyai Taftajani disebut-sebut berasal dari Sumatera. Disebut-sebut pula, dengan demikian, silsilah *sanad* – makna dasarnya adalah "sandaran" – keilmuan guru-murid Kyai Taftajani terhubung dengan mata rantai keilmuan melalui silsilah Syekh Burhanuddin Ulakan, di Sumatera Barat. Baik Syekh Burhanuddin Ulakan sendiri maupun Syekh Abdul Muhyi Pamijahan yang menurut Fathurrahman (2008) merupakan murid Syaikh Abdurrauf Assinkili, di Aceh. Sebaran tarekat yang semula di Aceh dan Minangkabau, disebut Christomy (2001: 55-82), kemudian menyebar ke Pamijahan, Cirebon. Dari jalur ini kemungkinan kemudian menyebar ke Jawa Tengah dan pada abad ke-XVI dan ke-XVII, doktrin mistik panteistik dan heterodoksi menjadi arus utama yang menyebar di kalangan Muslim pantai utara Pulau Jawa. Diterimanya tarekat ini, kuat dugaan, menurut Fanani (2012: 351), karena keunikan Tarekat Syattariyyah ini yang mampu menyelaraskan arus aliran tarekat *wujūdiyyah* yang menekankan pada dimensi panteistik dengan tarekat yang coraknya lebih ortodoks. Lain dari itu, menurut Pigeaud (1967: 76-79), adalah mengesankan jika kepemimpinan ulama Islam lokal itu terhubung dengan status sebagai wakil organisasi tarekat internasional.

Pasca perang, Djamhari (2014: 31-34) menyebutkan lasykar pasukan Diponegoro yang dibantu jaringan pengaruh Kyai Taftajani, Kyai

Modjo, kaum santri dan para pangeran, tidak lagi terkonsolidasi. Praktek tarekat hampir pasti sudah tidak leluasa dilakukan. Meski demikian tasawud masih dipraktekkan oleh para elit pemimpinnya. Diponegoro, misalnya, yang selama tiga tahun diasingkan di Benteng Rotterdam Manado, pasca berakhirnya Perang Jawa (1825-1830) disebut Carey (2008) mendalami tasawuf. Kemungkinan besar, menurut Carey (2008: 34), dia membaca *Tuḥfat al-Mursalah ilā Rūḥ an-Nabī* karya sufi asal Gujarat, Muhammad bin Fadhlullah a-Burhanpuri al-Hindi (w. 1620M). Kitab ini masuk *genre* tasawuf falsafi yang mengungkap ajaran "martabat tujuh" yang mana pikiran itu selaras dengan alam pikiran manusia Jawa tatkala mereka merenungkan Allah SWT, juga dunia serta kedudukan manusia di dunia.

Sebelum Perang Jawa, Carey (1981: 35) melalui usaha Ratu Ageng, buyut puterinya, Diponegoro diduga mempelajari *Muharrar* karya Abdul Karim ar-Rafi'i (w. 623 H) serta kitab *Lubab fī al-Fiqh al-Syafi'ī* karya Al-Mahamili (368-415H) dalam masalah cabang (*furū'*) dan fiqih. Kitab *Matan al-Ghayah wa al-Taqrib* karya Abu Syuja' al-Isfahani al-Syafi'i (533 H/1138 M - 593 H/1197 M) tetap menjadi kitab favoritnya, juga kitab *Fatḥ al-Wahhab bī Syarḥ Manhaj al-Thullāb* karya ulama terkenal Zakariya al-Anshari (823H/1420 M – 926 H/1520 M) dalam bidang tasawuf. Kitab terakhir ini juga mengilhami sikap ulama Nusantara, Abd al-Shomad bin Abd al-Rahman al-Falimbani (w. 1620), yang juga bersikap keras kepada pemerintah kolonial Belanda yang dianggapnya kafir dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu. Sementara kitab *Taqrib* karya Abu Syuja' menjadi pegangan Diponegoro saat berperang. Di dalam rumah tempat ditangkapnya Diponegoro di Magelang, kitab *Taqrib* karya Abu Syuja' merupakan salah satu yang ditemukan dan hingga kini masih tersimpan di dalamnya, selain al-Qur'an, surban, dll. Diponegoro disebut-sebut memiliki akses terhadap kitab *Fatḥ al-Wahhāb* karya Zakariya al-Anshari karena selama bergerilya, kitab itu yang rutin dikaji Kiai Mojo di hadapan para ulama dan santri kesatria dan pejuang. Pasca perang, lebih lanjut Carey (1981) menulis bahwa tidak diperoleh informasi pasti apakah kitab-kitab tersebut masih dibaca, namun *Tuḥfah*

al-Mursalah ilā rūḥ al-Nabī karya a-Burhanpuri dan *Fatḥ al-Wahhāb* karya Zakariya al-Anshari kemungkinan masih dibacanya, sehingga *Babad Diponegoro,* karya monumentalnya, ditulis dengan nuansa tasawuf yang kental. Hidup dengan orientasi tasawuf minus gerakan tarekat ini dijalaninya saat kemudian dipindahkan di tempat rahasia di Makassar, hingga akhir hayatnya.

Menurut Munhanif (2002) Kyai Modjo telah menunaikan ibadah haji dan mukim di sana beberapa tahun. Salah seorang putranya bahkan dikabarkan meninggal di Makkah. Berbeda dengan pendapat Kembuan (2016a; 2016b: 52-55), bahwa Kyai Modjo belum menunaikan ibadah haji, meski diakui ia merupakan tokoh penting dan berpengaruh pada Perang Jawa Diponegoro. Berdasarkan *Arship Nahuys van Burggst* November 1828, ia penasihat agama utama Diponegoro, dan pengikutnya daerah Pajang (Klaten, Delangu dan Boyolali). Carey (2008) bahkan menyebut bahwa ajaran Islam yang diajarkan Kyai Modjo terpengaruh oleh Tarekat Syattariyyah. Setelah diasingkan di Jawa Tondano, Kyai Modjo masih melaksanakan Tarekat Syattariyah itu. Dokumen yang disusun cucu keturunan Diponegoro yang diasingkan ke Ambon dan pada abad ke-20 mengunjungi Minahasa, menunjukkan bahwa Kyai Modjo dan Kyai Abdul Arif – Putera Diponegoro – dari segi silsilah dan praktek keagamaanya masih kental dengan tarekat itu.

Meski akhirnya tidak diasingkan ke Kampung Jawa Tondano, Minahasa, tetapi ke Ambon, sosok Kyai Rifa'i Kalisalak, disebut Djamil (2001: 90), masuk dalam tokoh kategori intelektual yang melakukan perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda melalui jalur tulisan dan dakwah. Ia tidak sama dengan Kyai Modjo, tetapi lebih mirip dengan Kyai Hasan Maulano dari Lengkong yang telah disebut di atas. Di antara tokoh-tokoh kesatria pejuang hanya Kyai Rifa'i yang memiliki latar belakang pendidikan nyaris sempurna di bidang agama, untuk ukuran pada zamannya atau masa kini. Khoiri (1996: 44) menulis dua puluh tahun belajar di Makkah dan Mesir tentu sangat mendalam pemahaman keislamanya. Karya-karyanya dalam bahasa Jawa beraksara *pegon* berbentuk bait-bait syair (*nazham*) sangat mengesankan. Selama sekitar 15

tahun, antara 1255 H/1839 M sampai 1273 H/ 1856 M, dia menulis 53 buah, menjadi orang Nusantara kedua yang sangat produktif menulis setelah Kyai Nawawi al-Bantani. Pemahaman keagamaan itu yang melatari sikapnya untuk tidak hanya mengajarkan ilmu agama Islam tetapi menanamkan *rūḥ al-Islām* demi terbentuk kepribadian Muslim yang benar dan utuh kepada para santrinya. Dimensi *rūḥ al-Islām* baginya, menurut Khoiri (1996: 44), adalah kunci setelah ia melihat banyaknya perilaku penyimpangan umat yang terjadi di tengah penindasan kolonial Belanda. Usahanya itu dengan cepat dianggap sebagai kritik dan bahkan protes sosial yang membahayakan karena menumbuhkan sikap patriotisme rakyat. Para birokrat pribumi pada pemerintahan Belanda di Kaliwungu, Kendal, dan sekitarnya merasa teracam kemudian menghasut yang kemudian memicu tindakan keras Belanda.

Meski keduanya cenderung pada ortodoksi, mereka bukan seorang pembaharu dalam pengertian anti tradisi dan sufi. Ibadah *mahdah* (wajib), seperti sholat, puasa Ramadhan, zakat, dan haji, diselenggarakan. Mereka juga masih menjalankan tradisi keagamaan *ghayr mahdah* (tidak wajib) dengan memperingati hari-hari besar maulid Nabi Muhammad S.A.W., yang jatuh pada 12 Rabi'ul Awal, hari raya idul fitri, hari raya ketupat, dan hari raya qurban. Kegiatan keagamaan seperti syukuran bagi kelahiran, sunatan, pernikahan, dan membaca *talqīn* dan doa jika ada yang meninggal yang dilanjutkan membaca tahlil pada malam harinya.

Kultur Jawa Yang Terkikis

Pemerintah kolonial Belanda, tampil sebagai penguasa tiran, kepemimpinannya terdiri dari orang yang berpendidikan, wawasan, dan berpengalaman yang di atas rata-rata orang Indonesia pada zamannya, di topang oleh aparat birokrasi dan militer yang kuat, apapun narasinya membuat demagog, orang tidak bisa atau takut membantah. Suasana ini melahirkan suasana demagog. Mereka bukan orang-orang yang ignoran, yang kepalanya tidak ada isinya, tidak memiliki substansi, sehingga begitu dia memimpin, isi kepalanya tergantung pada orang-orang di sekelilingnya. Baik buruk kepemimpinan, kebijakan yang diambil dan pri-

oritas strategis apa yang dilakukannya nya tergantung pada orang-orang terdekat yang berada di sekelilinginya.

Bahasa Jawa ke Minahasa

Proses vernakularisasi juga menarik untuk dianalisis. Yakni membahas kata-kata atau konsep kunci dari Bahasa Jawa yang diaptasi sehingga menjadi kata serapan bahasa lokal di Minahasa. Meskipun dapat dipastikan Bahasa Jawa yang melekat pada etnis dan kedaerahan pendatang sebagian besar telah hilang. Bahasa "bapak" dari Jawa, Banjar, Banten, Palembang, Padang, Aceh, dll., telah berganti dengan dengan bahasa "Ibu" Minahasa. Agak mengherankan jika bahasa asli kedaerahan dari rombongan yang diasingkan itu hilang perlahan. Mulai dari bahasa Aceh, Banjar, Padang, Sunda Banten, apalagi Jawa (Yogyakarta, Surakarta, Delangu, Kuningan, Cirebon). Hal ini selaras dengan hasil studi Humena (2015) yang menyebutkan bahwa dalam konteks struktur kebahasaan dengan mempertimbangkan variasi-variasi pemakaian bahasa di Kampung Jawa Tondano.

Sebab musabab hilangnya bahasa Jawa terdapat berbagai spekulasi. Diduga intensitas hubungan antar tokoh yang diasingkan dengan menggunakan bahasa daerah asal tidak terjadi, lantaran mereka sibuk mempertahankan hidup dengan lebih banyak di sawah, kebon, dan pekarangan untuk memenuhi hasrat hidupnya sendiri. Tokoh-tokoh dari Aceh hidup menyendiri dan tidak diberi perhatian yang cukup, Tuanku Imam Bonjol dari Padang pindah lokasi ke Lotta, Minahasa berdua saja dengan pengawalnya; Syarif Abdullah Assegaff dari Palembang meskipun tokoh yang sangat disegani di Kampung Jawa Tondano dengan sebutan *Mina Tuang* pun, tidak banyak memberikan pengaruh dari segi bahasa serapan di Jawa Tondano. Tokoh terakhir ini juga tidak menyisakan bahasa daerahnya meski menikah dengan Rolia Suratinoyo, cucu Suratinoyo, salah seorang dari 63 pengikut Kyai Modjo (Hickson, 1989: 213).

Patung Imam Bonjol, Kompleks Pemakaman Imam Bonjol di Desa Lotta, Pineleng Satu, Minahasa

Dugaan lain, menurut Kembuan (2016a; 2016b: 120-123), adalah karena mereka menikah dengan wanita Minahasa, maka intensitas ko-

munikasi orang tua dengan anak, juga pendidikan keluarga untuk mewariskan keterampilan hidup dan etika tata krama lebih banyak dilakukan oleh para ibu dengan bahasa Minahasa, dibanding oleh para bapak. Kedua, bahasa Jawa hanya digunakan sebagai bahasa komunikasi di antara mereka yang berasal dari Jawa, dalam konteks rahasia. Penggunaan bahasa ini tidak ekspresif dan bebas karena dipengasingan, sehingga tidak berlangsung proses dasar komunikasi yang bersambung antara pihak penyampai pesan, medium dan penerima pesan antar mereka secara normal. Sebagaimana telah disinggung di bagian lain buku ini, tidak berlangsung pula sebuah proses yang disebut *encoding* dan *decoding* dalam Bahasa Jawa. Ketiga, kritisnya kebutuhan demi kelangsungan hidup mereka dengan menjalin komunikasi dengan penduduk sub etnis Minahasa di sekeliling mereka yang beragam dalam dialek. Sekali lagi, sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa menurut Watuseke (1987: 554) dan Kembuan (2016a; 2016b) menyebut sekurangnya terdapat tiga dialek bahasa di sekeliling kampung mereka: dialek Tondano dengan penutur di Distrik Tondano yang tinggal di pusat Kota Tondano dan di sebelah timur Danau Tondano; dialek Kakas yang ditutur oleh penduduk *walak* Kakas yang bermukim di selatan Danau Tondano; dan dialek Remboken oleh penutur di wilayah *walak* Remboken di sebelah barat Danau Tondano. Dalam konteks ini, sekali lagi menurut Lundström-Burghoorn's (1981), penting dihadirkan karena menyebut bahasa tersebut termasuk bahasa proto Minahasa yang asli - bersama-sama dengan bahasa Tombulu, lalu Toudano atau Toulour, kemudian Tonsea, Tontemboan, serta Tonsawang atau Tombatu. Perkembangan Islam di Kecamatan Tombatu pada abad ke-21 ini diteliti oleh Gosal (2015). Di luar aspek agama, berbeda dengan Bahasa Jawa para pendatang yang relatif sama, kecuali dialek Cirebon, adaptasi mereka untuk menjalin komunikasi yang rumit dan kompleks terjalin tidak mudah. Ditambah lagi variasi dialek bahasa pada marga dari para wanita Minahasa yang mereka ambil sebagai istri. Para tetua dan nenek moyang generasi pertama dari mereka yang tinggal di pengasingan hingga 1833, masih menggunakan Bahasa Jawa.

Sebagai bagian dari falsafah, unsur keluwesan, menurut Endraswara (2010; 2012), adalah kunci dalam bergaul orang Jawa, sehingga mereka dapat diterima penduduk setempat di manapun berada. Mengemuka apa yang disebut sifat dan karakter orang Jawa yang adiluhung seperti *andap asor* yang berarti rendah hati, penuh sopan santun; *lomah lameh* yang berarti tidak tinggi hati; *setiti ati-ati* yang bermakna sedikit waspada lagi hati-hati; *luwes* yang maksudnya adalah gampang bergaul; *ngalah lan sumeleh* yang maksudnya adalah kalem, menghindari konflik; *ngeli* yang berarti mengalir bagai air tanpa memaksakan kehendak; *anoraya* yang maksudnya tidak menonjolkan diri; *ora neko-neko* yang maksudnya penurut, pekerja keras, tidak banyak tingkah; *narimo ing pandum* yang maksudnya menerima apa adanya tidak serakah; *urip ora ngoyo* yang maksudnya hidup tidak ngotot; *ngajeni marang wong sepuh* yang berarti hormat kepada mereka yang lebih tua; *grapyak* yang berarti arif dan ramah dan berbagai jenis pantangan (tabu) lain seperti *ojo dumeh* (jangan semaunya sendiri). Setuju dengan pandangan Kembuan (2016a; 2016b: 121-122) lahir budaya hibrida, etnis campuran dan identitas baru. Identifikasi diri mereka bukan orang Jawa, memori kolektif tentang Jawa terkubur bersama nenek moyang mereka. Mereka tidak lagi disebut Jawa, tetapi *niaku Toudano* [saya orang Tondano] atau *niaku ku mete Toudano ite* [saya hanya bisa berbahasa Tondano]. Para wanita dari dan menetap di Kampung Jawa Tondano, mengambil laki-laki *alifuru* Minahasa sebagai suami secara Islam dan membina keluarga Muslim, juga tidak menyisakan identitas Jawa sebagai etnis dan bahasa mereka. Intensitas komunikasi pada berbagai kegiatan keagamaan di mushola, kemudian masjid, juga tidak mampu menahan laju tergerusnya identitas etnis dan bahasa mereka. Mushola dan masjid tidak dimaksudkan untuk merawat identitas asal itu.

Menurut Sandiah (1996), Kembuan (2016a, 2016b) dan Prasetyo (2011), kuatnya pengaruhi wanita Minahasa dalam bahasa, para penutur bahasa Jawa telah sempurna berganti menjadi penutur bahasa Tondano. Misalnya kata Nindyo (2006), istilah *omah* [rumah] dalam Bahasa Jawa menjadi *wale* di dalam Bahasa Tondano. Di lingkungan perumahan, Pr-

asetyo (2011) lebih lanjut menjelaskan sisa kosakata Jawa yang masih digunakan anak keturunan warga Kampung Jawa Tondano. Dalam konsep ruang, sebagaimana telah disinggung di depan, ada kata *ngarep* yang berarti di depan depan, *jangan* yang berarti sejenis sayuran berkuah, serta *jero* yang berarti di dalam. Kembuan (2016a; 2016b) juga menyebut ditemukan juga kata serapan Bahasa Jawa, terutama dalam hubungannya dengan keterampilan bertani. Kata "wis" yang berarti "sudah", untuk menghentikan kuda *delman* tatkala sampai pada tujuan, atau menghentikan kerbau atau sapi saat membajak sawah Kata "luku" sendiri bajak, "ngluku" berarti kegiatan membajak sawah. Kata "kalen" yang berarti "parit" menjadi penunjuk lurus-bengkoknya jalan kerbau atau sapi pada waktu membajak sawah. Dipertahankan juga bahasa asal dalam konsep lokasi, seperti nama Desa Tegalrejo, Bojonegoro, Reksonegoro, dan Yosonegoro. Unsur religi dalam Islam, seperti *muludan* sebagai sebutan bagi peringatan maulid Nabi Muhammad S.A.W, di Keraton Yogyakarta juga dikenal dengan *grebeg*, *aderan* atau *ader-ader* (mengirim masakan kepada tetangga dekat dan kerabat menjelang puasa Ramadhan, menjelang atau setelah Lebaran Idul Fitri atau hari-hari istimewa tertentu) dan *dzikir* yang menggabungkan elemen musik [seperti hadrah, rebana], tarian dan nyanyian yang sesungguhnya pengaruh dari Arab dan Persia.

Menurut Kembuan (2016: 123-124; 2016b) muncul kalimat yang bercampur antara kata Jawa dan Tondano, keseluruhannya dalam lingkup urusan domestik. Misalnya: *endonomi sego wia kure*' yang maksudnya adalah 'ambil nasi di belanga' [*sego* - Jawa]), *meimo kuman sego jagung* yang maksudnya adalah 'mari makan nasi jagung' [*sego jagung* – Jawa] – sementara orang Minahasa menyebut jagung dengan *milu*; *minemo lukuni lepo* yang berarti 'sudah selesai membajak sawah' [*luku* – Jawa]), kemudian *laos toro siwon pelotan*, *toro pabumbu se iwak* yang maksudnya adalah 'lengkuas dapat dijadikan bahan meramu obat-obatan', di samping juga dapat dijadikan bumbu untuk memasak ikan [*laos* – Jawa; *iwak* – Jawa]), *siwola jangan gudangan* yang maksudnya adalah 'buatkan sayur gudangan' [*gudangan* – Jawa]), *tea' maliur si Gusti Allah* yang berarti sebuah peringatan bahwa jangan melupakan Gusti Allah

S.W.T. Berbagai glosari kosakata bahan-bahan dapur dan makanan harian yang masih digunakan seperti apem, jenang, brambang, bawang, dll.

Sistem Penanggalan

Berbasis cerita lisan di Kampung Jawa Tondano, sistem penanggalan Islam dipraktekkan. Sejak masa pembibitan, masa tanam, memanen, bahkan menebang pohon tidak diperkenankan jika bulan purnama muncul siang hari. Artinya ini tengah bulan purnama dalam sistem penanggalan *qomariyah*. Semua aktivitas tersebut dilakukan jika bulan tidak muncul siang hari. Tidak ada petunjuk apakah sistem penanggalan digunakan pada mencatat dan menandai tanggal lahir seseorang, tanggal pernikahan, tanggal kematian, dan surat resmi hukum tua Kampung Jawa Tondano atau surat individual mereka kepada sanak keluarga dan atau kepada kolega belanda mereka. Surat menikah pasca kemerdekaan menggunakan penanggalan ganda, baik hijriyah maupun masehi. Penentuan hari-hari besar Islam dan perayaannya dilangsungkan pada bulan-bulan tertentu dalam tahun hijriah. Dengan demikian, penentuan tanggal dengan menggunakan tahun hijriah juga dalam hal penyebutannya. Menurut Kembuan (2016a: 138) Bulan sya'ban dilangsungkan acara selamatan, untuk menyambut kedatangan bulan suci Ramadhan. Demikian juga penentuan *nuzūl al-Qur'ān*, hari raya Idul fitri, juga hari raya ketupat (*kupatan*), juga hari raya kurban.

Berdasarkan riset Kembuan (2016a: 141) tradisi penting yang dominan dalam kebudayaan Jawa namun kemudian hilang dan pada abad ke-19 tidak digunakan lagi oleh masyarakat Kampung Jawa Tondano adalah *primbon* dan pagelaran wayang kulit. Bukan Jawa tanpa wayang kulit, namun di Jawa Tondano tidak lagi berlangsung pagelaran itu. Kuat dugaan karena Kyai Modjo berlatar santri, bukan bangsawan, yang tidak lekat dengan unsur Jawa – termasuk wayang kulit. Demikian juga tentang posisi *primbon* yang tidak lagi digunakan sebagai referensi untuk memperhitungkan dan meramal kapan datangnya seluruh hari-hari besar kegiatan keagamaan mereka.

Tempat Ibadah dan Pendidikan

Studi Waani (2000) menyebutkan bahwa pola pergaulan (*setting*) dan aktivitas masyarakat Kampung Jawa Tondano dipengaruhi empat hal. Pertama, oleh mata pencaharian mereka, seperti petani, peternak, kusir bendi, pedagang, guru agama, ibu rumah tangga, - dan setelah Indonesia merdeka – menjadi pegawai negeri sipil (PNS) dan swasta. Kedua, oleh upacara adat seperti perkawinan, kelahiran, sunatan, dan kematian. Ketiga, oleh aktivitas keagamaan terdiri dari shalat lima waktu, puasa dan lebaran, Idul Adha, pengajian, dzikir dan berbagai perayaan kegiatan keagamaan lain. Keempat, oleh aktivitas kemasyarakatan terdiri atas arisan, musyawarah, LKMD, PKK, Posyandu, arena bermain anak, dll. Pola pergaulan di Kampung Jawa Tondano terrangkai sedemikian rupa berdasarkan kegiatan bapak, ibu dan anak. Pola pergaulan dan aktivitas ini meniru pola di Kampung Jawa di mana rumah dan masjid merupakan pusatnya, meskipun telah terbangun akulturasi budaya pada masyarakat Kampung Jawa Tondano yang menggabungkan budaya Jawa, Islam dan Minahasa yang menyatu menjadi kebudayaan masyarakat Kampung Jawa Tondano.

Bagi kaum Muslim, masjid memiliki banyak fungsi. Berasal dari kata *sujud*, maka sebagai tempat ibadah adalah fungsi utamanya. Di Kampung Jawa Tondano, menurut Kembuan (2016a; 2016b: 100), masjid dibangun untuk kepentingan ini. Pada awalnya, tempat ibadah itu bernama *mushallah*, yang berarti "tempat shalat" - tidak ada keterangan pasti kapan didirikan. Bangunan mushalla itu diubah menjadi masjid, namun kali pertama bernama Masjid Kyai Modjo. Bentuk masjid menyerupai Masjid Agung Demak, dengan empat tiang penyangga dan atap dari rumbia. Di bagian atas tiang yang menjadi sokoguru masjid tertulis tahun 1860, yang kemudian dianggap sebagai tahun pendiriannya.

Masjid al-Falah Kyai Modjo di Kampung Jawa Tondano

Pada abad ke-20, nama masjid diubah menjadi Masjid al-Falah. Kembuan (2016a; 2016b: 97-98) menulis lebih lanjut, untuk orang yang dikalahkan dalam perang oleh Belanda dan kemudian menjadi pihak yang dihukum dengan cara diasingkan, maka nama al-Falah yang berarti "kemenangan" dapat mewakili suasana dan bangunan psikologis mereka yang masih memendam perasaan hati yang tenteram dan masih merasa menang karena mampu bertahan di lokasi baru yang sulit lantaran serba terbatas itu kemudian menjadikannya sebagai kampung halaman kedua mereka. Kebijakan pengasingan tidak memutus kontak dan hubungan sama sekali dengan pihak-pihak di daerah asal, sekurang-kurangnya masih terhubung imajinasi di dalam memori kolektif mereka tentang kampung halaman. Hal itu menghindarkan mereka tidak depresi berkepanjangan, menderita, tidak bahagia, kemudian mati perlahan-lahan jiwanya di dalam pengasingan. Yang terjadi justru, secara kolektif, me-

reka berhasil bertahan (*resilience*) dengan menunjukkan etos kerja dan kemampuan adaptasi dan akulturasi di lingkungan sosio-ekologis yang baru.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Gazalba (1994) menegaskan bahwa fungsi lain dari masjid adalah sebagai tempat pengajian dan pendidikan bagi umat. Masjid kerap disebut *bayt Allāh* atau "rumah Tuhan" – meski secara umum istilah itu hanya merujuk pada *masjid al-ḥaram* di Makkah – masjid juga umum dijadikan tempat i'tikaf, mengaji, dan menjalankan berbagai ibadah lain. Dapat dipastikan bahwa masjid bukan hanya tempat menjalankan sholat jama'ah lima waktu, baik shalat *qabliyah* maupun *ba'diyah*, shalat Jum'at, tarawih, witir, tasbih, dll., tetapi juga sebagai tempat berbagai perayaan hari-hari besar Islam, pengajian, shalat mayat, tahlilan, musawarah, dll. Selain institusi keluarga, peran dan fungsi sentral masjid bagi komunitas tersebut adalah sebagai pengawal transformasi nilai kultural dan identitas keislaman untuk menjaga eksistensi mereka secara alamiah. Ia lembaga publik vital bagi komunitas tersebut, sebelum muncul lembaga pendidikan keagamaan selain masjid, seperti madrasah, taman pendidikan al-Qur'an, dan tahfidz al-Qur'an. Observasi penulis di Kampung Jawa Tondano, telah berdiri di samping Masjid Agung Al-Falah atau Masjid Kyai Modjo, yang terletak di Kampung Jawa Tondano itu, sebuah madrasah di bawah organisasi Islam AlKhairaat. Tentu saja ini terkait dengan para kesatria pejuang keturunan Arab dari Kesultanan Palembang yang diasingkan ke kampung ini.

Bab V
Mobilitas Vertikal dan Diaspora

Kosmopolitanisme merupakan kunci mobilitas horizontal, vertikal dan bahkan diáspora. Di dalam masyarakat majemuk, pandangan dan watak kosmopolit menjadi kunci pembukanya. Oleh karena itu, bab ini ditulis sebagai bagian dari pembuktian bahwa – kecuali di Pineleng – generasi-generasi keturunan di Kampung Jawa Tondano, jika diperluas bahasannya juga mereka yang diasingkan di Kampung Jawa Tomohon, Kampung Arab, Kampung Banjer dan Kampung Islam di Tuminting – bahwa mereka tetap mengekspresikan identitas agama yang dianutnya sejak awal. Mereka melakukan ekspose keimanan mereka, keislaman, dan ikhsan yang dapat ditengarai pada akhlak dan perjalanan ruhani mereka di dalam hidup sehari-hari. Dalam berinteraksi dalam *habitus* kampung itu, mereka terpapar (*exposure*) juga dengan budaya Minahasa yang secara gradual menjadi Kristen yang kompatibel dengan Barat. Adonan ekspose dan eksposure di dalam kehidupan nyata sehari-hari itu mendorong, terutama pada lapisan generasi terdidik mereka, untuk mengapresiasi perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan berbagai turunan dan aspeknya.

Lokus dan *habitus* Kampung Jawa Tondano, Kampung Jawa Tomohon, juga kampung tempat pengasingan yang lain, tidak terdapat restriksi dan separasi yang mencolok dengan perkampungan penduduk yang lain. Sebagaimana tipikal kampung di berbagai belahan Nusantara lain, mereka tidak bisa kedap dan menolak unsur-unsur yang datang

dari luar dirinya. Jika para tokoh kesatria pejuang generasi pertama yang diasingkan itu berhasil dengan baik mengatasi masalah psikologis dengan berdamai dengan kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang terus memperdalam kuku kekuasaannya, hal itu karena kekenyalan psikologis dan keterampilan sosial yang mereka miliki. Untuk kepentingan mempertahankan hidup, mereka didorong untuk menjadi bagian dari mesin sosial yang bersama-sama dengan penduduk Minahasa lain memproduksi komiditi andalan Belanda: kopi melalui perkebunan di lereng-lereng gunung dan dataran tinggi, padi melalui pertanian sawah yang dibajak oleh kerbau, kopra dengan menanam pohon kelapa, di samping memperkenalkan transportasi pedati yang ditarik oleh kuda dan pandai besi yang lazim ditemui di dalam kehidupan tradisional. Selain sebagai tukang jahir, mereka ahli sebagai tukang pedati, tukang besi, berdagang yang di dalam tradisi Jawa disebut *belantik*. Dengan berbagai keterampilannya itu, mereka juga terbantu dalam mengatasi masalah ekologis dan sosiologis dengan kemampuan adaptasi dan akulturasi di dalam kultur Minahasa.

Lalu bagaimana dengan anak keturunannya? Darah kesatria pejuang dan elit panutan yang mengalir di dalam diri mereka, bertemu dengan darah budaya Minahasa yang karena terasah oleh kultur Barat Belanda kemudian menonjol hasratnya pada pola kebudayaan yang menekankan status dan keberanian. Mata batin orang Minahasa terbuka dengan birokratisasi kekuasaan yang membawa serta gaya hidup, dipadu dengan pendidikan yang tidak saja memperkenalkan pengetahuan modern, tetapi juga aspek kebersihan dan kesehatan, ditambah dengan sikap pejabat pemerintah kolonial Belanda yang memihaki pada peran gereja yang menonjol dan massif disemua wilayah jajahan. Dengan gambaran demikian, sekurang-kurangnya secara psikologis, tentu ada banyak faktor kompleks yang membuat anak keturunan Kampung Jawa Tondano – juga di Kampung Jawa Tomohon dan kampung-kampung pengasingan yang lain - berhasil bahkan di kemudian hari berkembang karena semua potensi dirinya dapat dilejitkan secara maksimal. Jika dipetakan lebih

lanjut, faktor-fakor tersebut terdiri dari dua faktor: internal dan eksternal, di mana keduanya dapat disajikan dengan narasi sebagai berikut ini.

Mereka memiliki cita-cita untuk hidup sukses yang dapat ditandai sebagai variabel orientasi masa depan (OMD); tekad kuat (*hardiness*), gigih dan tahan banting (*resiliensi*) dalam jatuh bangun hidup dalam hal mereka memperjuangkan kehidupan yang layak; diliputi keikhlasan, rasa syukur (*gratitude*) melihat kenyataan sebagai hal yang harus dihadapi dengan penuh suka cita sebagai bukti psikologi mereka positif. Mereka bukan mengikut pada sikap yang apatis, menurut pada rasa frustrasi hingga akhirnya bunuh diri. *Hardiness* merupakan kemampuan mereka untuk beradaptasi dengan mudah terhadap perubahan tak terduga yang dikombinasikan dengan perasaan bahwa mereka memiliki tujuan yang jelas di dalam kehidupan sehari-hari dan pengendalian pribadi yang selaras atas apa yang terjadi dalam kehidupan orang-seorang di antara mereka. Sifat tahan banting (resiliensi) menjadi faktor psikologi positif yang mampu meredam efek negatif dari stres, membentengi dari sikap apatis dan dapat pula menjadi faktor pelindung yang efektif terhadap semua cobaan, penyakit dan gangguan mental.

Analisis interpersonal dan intergroup dapat ditengarai bahwa mereka menghabiskan seluruh sisa umurnya dengan hidup yang secara psikologis sehat. Bahkan mereka membangun keluarga yang menjadi titik anjak bagi generasi turunan selanjutnya dengan mewariskan keadaan psikologis yang baik, seperti puas, gembira, bahagia, tidak dendam, yang menjadi ciri-ciri individu yang secara mental sehat. Hal itu juga menunjukkan kekuatan karakter seseorang individu, sehingga mampu membangun relasi hangat, intim, menjaga integritas, penuh dengan altruisme, dan dalam suasana kebijaksanaan.

Darah kesatria pejuang yang mengalir di dalam diri mereka, anak-anak keturunan Kampung Jawa Tondano, selalu bersemayam apa yang disebut kewaspadaan-diri (*self-alertness*) agar hati-hati meniti masa depan, membangun keluarga untuk kehidupan yang lebih baik. Lembaga-lembaga sosial, seperti masjid, madrasah, pengajian, *walak*, dll.,

apalagi dengan modal sosial seperti suasana kekerabatan, kemandirian, dan serasa sepenanggungan di kampung itu, meningkatkan kesejahteraan subjektif sehingga mereka membuat hidup mereka di pengasingan itu sebagai hidup yang paling layak untuk dijalani dengan penuh semangat.

Belum lagi pada bagian ini jika menggunakan teori *grit* sebagaimana diusulkan oleh Ducksorth (2017); untuk menjawab apakah dari generasi ke generasi memiliki energi psikhis yang cukup berupa gairah (*passion*) dan daya tahan (*resilience*) yang biasa digunakan di dalam psikologi pada wilayah kampung Jawa Tondano sebagai *habitus* yang dipinjam dari Bourdieu (2013) untuk melakukan mobilitas horizontal, vertikal dan diáspora mereka. Salah satu figur yang dapat dihadirkan di sini adalah Dr. dr. Taufiq Pasiak, M.Kes, M.Pd.I, yang lahir dari Ibu keturunan marga Mlangi dari Kampung Jawa Tondano dengan ayah yang berasal marga Pasiak dari Talaud. dr. Taufiq Pasiak terakhir menjabat sebagai Dekan Fakultas Kedokteran Universitas Pembangunan Nasional, di samping aktif di Majelis Wilayah Kahmi Sulawesi Utara. Karya tulis dr. Taufiq sangat menonjol di dalam bidang neurosains, yang menggabungkan antara bidang ilmu kedokteran, Islam dan psikologi.

Demikian juga Dr. dr. Tubagus Djaber Ellong Abeng, M.Kes, keturunan dari marga Tubagus yang nenek moyangnya diasingkan di Kampung Jawa Tomohon. Nama terakhir ini merupakan Direktur Rumah Sakit Umum Daerah (RSUD) Kota Kotamobagu. Di samping aktif menekuni profesinya, Dr. Tubagus juga aktif menjadi pengurus Majelis Daerah Tomohon, Kotamobagu. Kedua nama di atas memiliki kemampuan yang baik secara psikologis, kepribadian yang mumpuni, di samping keterampilan leadership, sosial, dan enterpreneurship. Dr. Tubagus menikah dengan Dra. Indriati Tubagus, Apt., M.Kes., di mana tugas terakhir adalah di Balai POM Jakarta. Dari pernikahan keduanya lahir seorang puteri bernama Kartika Amanda yang juga berprofesi sebagai dokter.

Di luar dua nama itu, tentu saja, masih banyak nama lain, yang dengan kualitas psikologis dapat menyesuaikan dengan tuntutan zaman dengan tetap mengharuskan diri mereka mengikuti tuntunan agama. Di

Kampung Jawa Tomohon, hal yang sama juga di Kampung Jawa Tondano, terhadap bibit muda yang bernama Annihasa Maharani. Dari riwayatnya hingga berusia sekitar 20 tahunan, kita dapat melihat bagaimana ia meniti karir profesional. Caca – panggilan Annisa Maharani, adalah puteri pasangan Herniaty Tubagus dari Kampung Jawa Tomohon dengan Husein Ali, seorang pria asal Morotai, Maluku Utara keturunan Pakistan. Herniaty Tubagus merupakan salah satu puteri pasangan Rebo Tubagus dengan Hj. Azizah Arwy. Husein Ali berprofesi sebagai guru PNS yang dalam karirnya kemudian diangkat sebagai Kepala Sekolah di salah satu SD Morotai, Maluku Utara. Husein Ali sempat ambil kuliah pada pendidikan guru di IKIP Manado, yang pada perkembangan kemudian berubah Universitas Negeri Manado. Sedangkan Herniaty menempuh pendidikan setingkat SMK yang kemudian menekuni profesi sebagai wiraswasta, dengan fokus menjahit dan tata busana. Keterampilan ini menjadi esensial di Kampung Jawa Tomohon, juga di Kampung Jawa Tondano, karena banyak pihak mengeluh ketersediaan busana terutama yang memenuhi anjuran syari'ah agama belum tersedia di wilayah ini. Caca pertama-tama dimasukkan oleh ibunya ke TK Al Mujahidin Tomohon di dekat rumahnya. Setamat TK, karena sekolah islam jauh dari rumahnya, maka ia dimasukkan ke SD Stella Maris, sebuah SD Katolik hingga ia kelas 5 Tomohon, hingga kelas 5 saja, lalu pindah ke SD Inpres Wawama, Morotai Selatan, untuk mengikuti ayahnya. Setamat SD, Caca lalu masuk sekolah SMPN 1 Morotai Selatan hingga kelas 2, karena kelas 3 Caca pindah ke SMPN 6 Manado, mengikuti ibunya. setamat SMP, Caca masuk MAN Model Manado, lalu pindah ke SMUN 8 Manado. setamat SMA, Caca kemudian mengambil Program Studi Bisnis Digital UICI, Universitas Insan Cita Indonesia – universitas berbasis digital pertama di Indonesia. Caca merasa memiliki kekuatan mental seperti sabar, tabah, kuat mental, tahan banting, ramah, gampang akrab, aktif, komunikasi interpersonal yang baik, meskipun ia merasa gampang trenyuh dan iba hati lantaran perasaan simpati dan empatinya mengemuka. Caca adalah contoh perjuangan vertikal, mobilitas horizontal, dan diaspora anak-anak muda keturunan kesatria pejuang Muslim di Kampung Jawa Tondano dan Kampung Jawa Tomohon, di mana antara lain, me-

reka menempuh pendidikan dengan bersekolah di lembaga pendidikan Kristen di bawah naungan GMIM atau di bawah lembaga pendidikan Kristen seperti Stella Maris. Kepada Caca dan anak-anak segenerasinya berkembang cerita lisan tentang di mana nenek moyang mereka dahulu pertama kali menginjakkan kaki di Tomohon. Yakni generasi pertama mereka asal-mulanya tinggal di dekat pasar ekstrem Tomohon, lalu digambarkan bahwa pada anak-cucunya bahwa kakek mereka dahulu orang yang tegas, memberi nasihat agar anak-anak harus rajin belajar, harus dapat mandiri, dapat bertahan di dalam suasana hidup yang serba terbatas karena kemana-mana harus ditempuh dengan jalan kaki, misalnya untuk pulang-pergi ke sekolah, ambil air, ke kebon, ke sawah, dll., karena berbagai keterbatasan.

Dengan gambaran di atas, teori-teori psikologi yang sempat disinggung di atas dapat digunakan untuk membantu menjelaskan berbagai pertanyaan yang muncul. Jika generasi pertama dapat bertahan, variabel apa yang membuat mereka bertahan? Di samping faktor politik-keamanaan yang tidak lagi menganggap mereka sebagai ”tawanan perang”, ”buangan”, atau ”tahanan” di dalam koloni, variabel apa yang membuat mereka bertahan hidup, bahkan kemudian mampu bangkit? Di samping faktor-faktor psikologis yang mereka miliki, faktor sosial demografis Kampung Jawa Tondano dan Kampung Jawa Tomohon yang berada di tengah-tengah budaya Minahasa, tidak mendapat resistensi seperti dicap, julukan, lebel, dan berbagai predikat yang disangkakan sebagai hal negatif lain dari penduduk Minahasa yang dilekatkan pada mereka. Mereka hidup sehat secara psikologis, sejahtera, juga tidak mengalami delusi, ilusi atau gangguan mental lainnya.

Tentu saja faktor penting yang tidak dapat diabaikan adalah adanya *institutional and governmental support* dari pemerintah kolonial Belanda kepada mereka yang diasingkan pada periode pertama dan sekaligus sebagai generasi pertama di kampung pengasingan itu. Pemerintah kolonial memang memberikan tunjungan bulanan dengan jumlah wajar sesuai dengan kedudukan dan jabatan awal mereka di kampung halaman masing-masing; dalam bahasa psikologi ini disebut dengan *institutional*

goverment support. Meskipun hidupnya dijamin, pemerintah jelas tidak memberi kemungkinan mereka pergi keluar daerah apalagi keluar pulau meninggalkan Kampung Jawa Tondano. Pilihan mereka adalah hanya tinggal dan menetap di kampung itu. Ini memang tidak seperti layaknya orang bebas murni, tidak juga sampai mematikan hak perdata mereka, tetapi bebas bersyarat. Selain itu, semua hal ikhwal mengenai mereka harus dilaporkan kepada pemerintah secara berjenjang menurut derajat rendah-tingginya urusan itu menurut ukuran adat, tatanan sosial, dan pertimbangan sosial-politik lain. Misalnya, mereka harus melapor terutama kepada Kontoler Tondano dan kepada Residen Manado, ketika mereka memutuskan hendak menikah. Mereka harus melaporkan anak yang lahir dari buah pernikahan mereka, juga saat anak masuk sekolah, kesehatan, tunjangan, kematian, dll., agar dapat dicatat di dalam administrasi pemerintah kolonial.

Data demografis dan etnografis termasuk upaya-upaya yang mereka tempuh untuk mempersiapkan mobilitas horizontal, vertikal, dan diaspora ini bagi generasi dan anak-anak mereka, akan memudahkan analisis variabel apa saja, dalam psikologis, sosiologis, dan antropologis, yang mempengaruhi keturunan mereka dalam memperbaiki nasib dan keturunan dengan melihat peluang yang ada. Analisis teoritis terhadap data-data mobilitas horizontal, vertikal, dan bahkan diaspora ke seluruh dunia itu akan diletakkan di sub bab terakhir pada bab ini. Salah satu keturunan Kinayati Djojosuroto menikah dengan orang keturunan India hingga memiliki cucu kemudian memutuskan sebagai diaspora dengan tinggal menetap di Singapura.

Wahid Koesasi dalam sebuah wawancara dengan penulis menyebut bahwa hingga pada 2019, keturunan para tawanan yang diasingkan di Kampung Jawa Tondano paling tinggi sampai generasi ketujuh. Jika informasi Wahid Koesasi dijadikan patokan, dengan angka harapan hidup satu generasi maksimal 60 tahun dan rata-rata pada saat rombongan tiba di Kampung Jawa Tondano berumur sekitar 30 tahun dan paling tua adalah Kyai Modjo yang berumur sekitar 50 tahun, maka tabel tentang

generasi berikut ini barangkali dapat membantu dengan rata-rata angka harapan hidup sekitar 60 tahun.

Generasi	Rentang Tahun
Generasi pertama	1830 – menikah pada 1830-1835 hidup sampai 1840-50
Generasi kedua	1830-35 menikah pada 1850-1860 hidup sampai 1900
Generasi ketiga	1850/1860 menikah pada 1890/1900 hidup sampai 1960
Generasi keempat	1890/1900 menikah pada 1910/1920, hidup sampai 1960/1970
Generasi kelima	1910/1920 menikah pada 1930/1940 hidup sampai 1980
Generasi keenam	1980 menikah pada 2020 hidup sampai 2070
Generasi ketujuh	Lahir generasi ke tujuh, pada 2020/2021 yang hidup sampai tahun 3000

Di dalam tabel tersebut dapat dilihat bahwa jika diasumsikan bahwa generasi para kesatria pejuang tiba di Kampung Jawa Tondano, berbeda dengan di Kampung Jawa Tomohon, pada 1830 rata-rata berusia 30-40 tahun, bahkan berusia 50 tahun, maka mereka bertahan hidup di pengasingan itu antara sekitar 1840-1850 an. Rata-rata keturunan mereka yang lahir dari pasangan mereka akan menikah pada rata-rata usia 20 tahun, akan generasi kedua yang lahir pada berikutnya. Demikian terus siklus bergerak hingga muncul generasi ketujuh seperti tabel di atas.

Secara sekilas, jika patokan umur adalah 60 tahun, maka tabel generasi Kampung Jawa Tondano berikut ini dapat membantu mengenal lebih dekat mereka. Dengan tabel yang menggambarkan alih generasi di atas menjadi sedikit lebih jelas, untuk membantu menyajikan data biografi sosial tentang keturunan Kampung Jawa Tondano dari generasi ke generasi. Generasi pertama telah diulas di Bab II, sehingga pada bab ini akan disajikan sejarah sosial generasi kedua hingga terakhir. Mengingat jumlah puak yang dikemudian hari disebut ”marga” di Kampung Jawa Tondano berjumlah puluhan dan mempertimbangkan dari generasi ke generasi juga makin tinggi jumlah orang yang hendak dituangkan di dalam analisis, maka tulisan ini hanya menyajikan tokoh-tokoh tertentu saja. Terutama tokoh-tokoh yang muncul ke permukaan, yang terekam

di dalam berbagai dokumen – termasuk dokumen pribadi keturunan keluarga Kampung Jawa Tondano – atau tokoh-tokoh yang muncul menjadi berita dan dapat diakses melalui media massa. Data-data tersebut, dan data-data tokoh yang lain, akan ditelusuri melalui dan divalidasi dengan menggunakan wawancara.

Lebih dari itu, ditengah-tengah berbagai cara pemerintah kolonial Belanda memperdalam kuku kekuasaannya di Minahasa, melalui pengasingan paksa, pemberian tugas memproduksi hasil padi dan pertanian lain dengan membuka lahan sawah, menjadi bagian dari produksi kopi dan kopra yang menjadi komodi unggulan di Minahasa, mereka-mereka yang diasingkan ke Kampung Jawa Tondano – juga di kampung-kampung pengasingan lain – secara alamiah mampu melahirkan keturunan dari generasi ke generasi. Racun psikologis telah berhasil didetoksifikasi. Hal itu, antara lain, tidak dapat diabaikan faktor *parenting style*; bagaimana pengasuhan ibu-bapak, baik *motherhood* maupun *fatherhood*, kepada anak-anaknya pada generasi ke generasi itu.

Wawancara dengan Wahid Koesasi di Kampung Jawa Tondano pada 2018 dan 2019 penulis menemukan bahwa dia sedang menyusun manuskrip penting yang masih belum diterbitkan, yang di dalamnya berisi tentang geneologi atau silsilah keturunan Kampung Jawa Tondano dari generasi ke generasi. Dokumen itu dijadikan pegangan dalam menyajikan tulisan ini, kemudian dikembangkan dengan menambahkan dari berbagai informasi media guna memperkaya. Misalnya, apa yang dilakukan oleh Matanasi (tt), yang sesungguhnya tidak dimaksudkan menulis biografi tokoh.

Maka, penyusunan profil biografi sosial-intelektual salah satu contoh generasi dari lapisan terdidik dan kemudian mampu tampil ke permukaan dapat disajikan dengan menyajikan identitas diri, seperti nama istri/suami, jenis kelamin, tempat, tanggal lahir, riwayat pendidikan, profesi dan pekerjaan yang ditekuni, karya dan penghargaan, karir, fam dan mobilitas horizontal, vertikal dan diaspora mereka, seperti pada perkembangan selanjutnya mereka tinggal menetap di mana saja. Akan

lebih baik lagi jika kemudian disajikan data tentang jumlah anak-anak keturunan mereka, yang juga menyajikan identitas diri, seperti nama istri/suami, jenis kelamin, tempat, tanggal lahir, riwayat pendidikan, profesi dan pekerjaan yang ditekuni, karya dan penghargaan, karir, fam dan mobilitas horizontal, vertikal dan sebaran diaspora mereka.

Dari tokoh generasi keturunan Kampung Jawa Tondano telah berkiprah di berbagai medan pengabdian dan profesi, banyak pula di antara mereka yang telah berhasil keluar dari jebakan sebagai keturunan "orang-orang yang diasingkan". Dengan perangkat psikologis, dan terbukanya mobilitas horizontal dan vertikal melalui pendidikan dan sektor transporasu modern, banyak yang kemudian menekuni dunia profesi, seperti akademisi seperti Dr. Kinayati Djojosuroto, akademisi cum aktivis, cum politisi seperti Dr. dr. Taufik Pasiak, M.Kes, M.Pd.I., akademisi cum politisi seperti Prof. Dr. Ishak Pulukadang, politisi nasional seperti Dr. Ali Hardi Kyai Demak, pegawai kemudian menjadi birokrat seperti Haji Jafar, menempuh karir militer, menekuni peran sebagai seorang kyai – tokoh masyarakat seperti Imam Masjid Kyai Modjo, Habib Husein Assegaff, di samping sebagai pengembang pendidikan Islam.

Di tengah-tengah keterbatasan yang ditemui, sebenarnya telah dapat diidentifikasi keluarga marga Kyai Modjo yang bernama Sri Modjo, yang merupakan istri Sukirman H Dja'far. Dari keluarga marga Kyai Demak, dapat diidentifikasi seorang tokoh nasional bernama Ali Hardi Kyai Demak dan generasi ke-5 marga itu, bernama Husnan Kyai Demak. Merasa istimewa kami dapat bertemu keturunan keluarga Marga Baderan, yang bernama Arbo Baderan, yang kali pertama ke Kampung Jawa Tondano menjadi penjaga makam Kyai Modjo, dll.

Menurut Kembuan (2016a; 2016b), keluarga dengan marga atau fam Pulukadang dapat disajikan dengan agak panjang di dalam sub bab ini. Jika ditelusuri geneologinya, leluhur Marga Pulukadang berakar dari dua orang peserta rombongan Kyai Modjo di Jawa Tondano. Pertama adalah salah seorang keponakan Kyai Modjo, Tumenggung Reksonegoro sedangkan tokoh kedua adalah Kyai Wiso atau dikenal juga dengan

Kyai Ngiso. Keduanya berasal dari Kampung Pulo Kadang, Canden, Jetis, Bantul, Yogyakarta. Pada asalnya, Pulo Kadang merupakan nama sebuah Dukuh Pulokadang, di Desa Canden, Kecamatan Jetis, Kabupaten Bantul DI Yogyakarta. Ia terletak di wilayah paling utara wilayah Desa Canden yang berbatasan langsung dengan Desa Sumberagung. Dukuh ini berada di antara pertemuan dua sungai, Sungai Opak dan Sungai Oyo. Dukuh ini memiliki 2 kampung, yakni Kampung Sanggrahan di bagian selatan dan Kampung Pulokadang di bagian utara. Cerita lain di Kampung Jawa Tondano, Tumenggung Reksonegoro memutuskan menikahi Wurenga Tumbelaka dari marga Tumbelaka, sementara Kyai Ngiso meminang Linow Pakasi-Warrow Lengkong dari marga Lengkong.

Sejak zaman kolonial, keluarga marga Pulukadang terkenal dengan pilihan profesinya sebagai guru. Fatima Kangiden, ibu kandungnya, mengenyam pendidikan di *Hofdenschool* – sekolah yang khusus calon pemimpin - di Manado. Sekolah tersebut merupakan pendidikan yang dikhususkan untuk anak para raja atau para priyayi tinggi dengan tujuan untuk dijadikan bupati atau patih. Salah satu famili, Ismail Pulukadang, menjadi guru gambar di sebuah SMA di Tomohon. Salah satu keturunan Pulukadang yang lain, Rachmad Pulukadang, juga meniti karir sebagai guru, meskipun tidak juga memadamkan jiwa aktivismenya. Pada batu nisan di Pemakaman Muslim, Jawa Tondano tertera tanggal kelahiran Rachmad Pulukadang, 29 September 1917 – meninggal pada skeitar 1980an. Nama Rachmad Pulukadang tercatat namanya sebagai salah satu tokoh Muslim Sulawesi Utara di dalam buku sejarah perjuangan daerah Sulawesi Utara. Leiriza (1997: 125) menyebut Rachmad merupakan salah seorang guru di Sekolah Menengah Pertama (SMP) di Tondano, yaitu Sekolah Menengah Rendah Kebangsaan. Sementara rapat untuk memutuskan pendirian sekolah itu sendiri berlangsung pada 5 Oktober 1945 di kediaman dr. Senduk di Tondano.

Pada saat Indonesia memproklamirkan kemerdekaannya, Rachmad Pulukadang baru menginjak usia 28 tahun. Pada 14 Februari 1946 Rachmad terlibat revolusi bersama para pemuda Minahasa, yang menjadi tempat bergabungnya dari berbagai subetnis dan agama, yang dikenal

dengan Peristiwa Merah-Putih. Revolusi itu bertujuan merebut kekuasaan politik di Manado, yang melibatkan beberapa serdadu KNIL yang bermarkas di Minahasa. Suksesi itu ditakdirkan gagal, Rachmad dan beberapa kawan seperjuangannya ditahan. Wowor (1972: 72) menulis bahwa Rachmad Pulukadang dan kawan-kawan sesama guru di Sekolah Menengah Kebangsaan seperti Engel Parengkuan, lalu Jo Kumauang, kemudian Andi Masengi, Ben Matulandi, John Walalangi, serta Bus Tombeng, dan berbagai tokoh lain dimasukkan di dalam tahanan khusus di Markas Komando Militer KNIL di Tomohon. Kapan dibebaskan, tidak terlalu jelas kapan pastinya. Namun karir Rachmad Pulukadang sebagai guru disebut-sebut pernah menjabat Kepala Sekolah SMP di Tondano, kemudian menjabat sebagai Kepala Bidang Pendidikan Menengah pada Departemen Pendidikan dan Kebudayaan di Kabupaten Minahasa, serta pernah menjadi Ketua Legiun Veteran cabang Minahasa.

Salah satu tokoh keturunan Kampung Jawa Tondano adalah Ishak Pulukadang. Ia meniti pendidikan tinggi hingga meraih jabatan guru besar. Setamat SMA, pada 1963 Ishak terdaftar sebagai mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, pada Universitas Sam Ratulangi, Manado. Gelar *Bachelor of Arts* (BA) dia raih pada 1967. Setelah lulus BA, dia kemudian meniti karir sebagai dosen pada almamaternya itu, pertama-tama sebagai asisten dosen, hingga mencapai karir akademik tertinggi, guru besar. Lahir di Tondano dari ayah seorang tukang kayu dan ibu rumah tangga. Ishak terkenang dengan ucapan ibunya dalam bahasa Minahasa: "*sa ko rei sumekola ko rei mamuali tou*", maksudnya, "kalau kamu tidak sekolah maka kamu nantinya tidak akan menjadi orang yang berguna". Karena itu sekolah hingga jenjang terakhir adalah jalan untuk merubah takdir hidupnya. Pada 1968, ketika Ishak baru berusia 26 tahun, terpilih sebagai anggota DPRD Sulawesi Utara mewakili Angkatan 66. Pada 1973, Ishak berhasil meraih gelar sarjana dan pada tahun itu juga dia diangkat sebagai Asisten Dekan III Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Sam Ratulangi, periode 1973–1978. Pada 1977–1984, Ishak diangkat untuk merangkap diberbagai jabatan sekaligus, baik di Universitas Samratulangi maupun sebagai politisi. Ja-

batan tersebut, antara lain, Ketua Badan Pelaksana Kuliah Kerja Nyata, Badan Koordinasi Kemahasiswaan, Wakil Pembantu Rektor III, dan sebagai anggota dewan. Kemudian pada 1984-1988 diangkat sebagai Kepala Pusat Pengabdian kepada Masyarakat di Universitas Samratulangi. Pada saat Prof. Drs. R. S. Tankudung terpilih menjadi Rektor Universitas Samratulangi (1986-1995), pada 1988 Ishak diminta menjadi Pembantu Rektor III oleh Rektor, namun Ishak lebih memilih aktif sebagai anggota DPRD Provinsi Sulawesi Utara, periode 1987-1992. Selesai menunaikan tugas sebagai anggota DPRD Provinsi Sulawesi Utara masa bakti 1987-1992, Ishak memutuskan untuk kembali menjadi dosen. Tiga tahun setelah aktif menjadi dosen, Ishak terpilih menjadi Ketua Jurusan Ilmu Pemerintahan, pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik selama dua periode. Di tengah-tengah massa jabatan sebagai Ketua Juruan Ilmu Pemerintahan, Ishak terpilih menjadi anggota MPR masa bakti 1999–2004. Menjelang tahun 2004, ditawari menjadi Badan Pekerja DPR, namun Ishak lebih memilih untuk mensukseskan pemilihan Rektor Universitas Samratulangi. Ishak kemudian menjadi Pembantu Rektor Bidang Kemahasiswaan pada 2004–2007. Pada Oktober 2007, Ishak pensiun dari guru besar Ilmu Pemerintahan pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik. Segera setelah pensiun, Ishak meluncurkan buku berjudul *Dinamika Politik dan Pemerintahan dan Kecenderungannya di era Orde Baru dan Orde Reformasi*. Di samping berbagai karyanya yang lain, sebelumnya ia menulis buku, *Pancasila dan sejarah Kyai Mojo*. Untuk mengisi hari-hari di masa tuanya, Ishak memimpin sebuah Sekolah Islam di bawah naungan Yayasan Tarbiyah yang terletak di Kampung Jawa Tondano juga.

Keluarga marga Pangeran Ronggo Danupojo juga dapat dihadirkan dengan baik di sini. Kusno Danupojo merupakan keturunan Pangeran Ronggo Danupojo, cucu Sunan Pakubowono IV. Kembuan (2016a; 2016b) menulis bahwa Pangeran Ronggo Danupoyo pada 1848 diasingkan ke Jawa Tondano oleh Pemerintah Kolonial Belanda, atas keinginan Sultan Pakubuwono ke VII. Setelah Indonesia merdeka, Kusno Danupojo, salah satu keturunannya, pernah berkarir di pemerintahan dengan menjadi pembantu setia Gubernur Sulawesi Utara, Gerungan Saul

Samuel Ratulangi. Namun, menurut Masjkuri (1975: 89), belakangan tokoh ini ditawan pihak militer Belanda. Pada suatu ketika, Masjkuri (1975: 89) lebih lanjut menulis: "Gubernur (Ratulangi) yang ingin mengadakan kontak dengan para kesatria pejuang di Sulawesi Utara itu, dia melakukannya dengan mengutus Kusno Danupojo untuk menghubungi mereka. Akan tetapi, usaha ini gagal karena Kusno telah disergap terlebih dahulu oleh tentara Belanda, dan ditahan di rumah penjara Ujung Pandang".

Leluhur Kusno ikut pindah ke Gorontalo pada awal abad 20. Komponen keterlibatannya di dalam perlawanan menentang kolonialisme Belanda di Gorontalo, yang dipimpin oleh Wani Wartabone yang mana peristiwa itu kemudian dikenal dengan "Peristiwa Merah Putih 23 Februari 1942" di Gorontalo. Ishak Pulukadang menyebut keterlibatan Kuno Danupojo pada peristiwa itu membuatnya terkenal. "Ada Jalan Kusno Danupoyo," kata Ishak padanya. Namun, menurut van Dijk (1981: 340-396), mengapa ia kemudian memutuskan bergabung dengan gerakan Darul Islam di Minahasa, masih harus ditelusuri?. Kusno Danupojo, menurut Sugiono (1988) merupakan salah satu tokoh Indonesia Timur—bersama dengan BW Lapian dan John Rahasia, untuk bertemu Presiden Sukarno pada 22 Desember 1949. Puncak karir Kusno Danupojo adalah menjadi Gubernur Lampung pertama pertama (1964-1966). *Buletin Djembatan Kawanua*, Masalah 16-27 (1967: 439) menyebut bahwa ia meninggal pada "Hari Sabtu, tanggal 6 Mei l967 jam 10.00, Gubernur Kusno Danupojo telah meninggal dunia dalam usia 52 tahun, setelah menderita sakit jang agak lama." Ia dikuburkan pada 7 Mei pukul 10.00 di pemakaman Karet, Jakarta.

Generasi keluarga dari marga Assegaff yang kini masih hidup dan tetap tinggal di Kampung Jawa Tondano adalah Habib Husein Assegaff. Tidak diketahui ia merupakan keturunan dari Syarif Abdullah bin Umar Assegaff yang diasingkan ke Kampung Jawa Tondano karena terlibat Pemberontakan di Kesultanan Palembang pada 1881. Husein Assegaff kini menjadi salah seorang imam Masjid Al-Falah Kyai Modjo, Kampung Jawa Tondano. Ia tinggal persis di depan Masjid Al-Falah Kyai

Modjo, yang merupakan rumah sekaligus tempat ia mendirikan Madrasah Al-Khairat yang bergerak dalam bidang pendidikan.

Dari keluarga Punakawan Diponegoro, yang terdiri dari dua abdi sekaligus punakawan Diponegoro, bernama Banteng Wareng dan Djojosuroto, juga diasingkan ke Kampung Jawa Tondano. Keduanya disebut-sebut memiliki keturunan. Keturunan Banteng Wereng memiliki keturunan ada yang disebut Marga Banteng ada juga yang dinisbahkan kepada nama mereka berdua. Sementara dari keluarga Djojosuroto, misalnya, yang kini menjadi Marga Djojosuroto salah satunya adalah Kinayati Djojosuroto.

Kinayati Djojosuroto meniti karir akademisi dengan keahlian di bidang sastra dan budaya di Universitas Negeri Manado. Sebelumnya Kinayati menjado dosen Universitas Negeri Jakarta, kemudian pada sekitar 1980an dia pindah tugas ke Unima. Sebagai akademisi, karya-karya Kinayati, yang dapat ditelusuri antara lain, adalah *Dasar-Dasar Teori Apresiasi Prosa Fiksi* (2000), lalu *Prinsip-Prinsip Dasar Penelitian Bahasa dan Sastra* (2000), *Sumaryati* (2004), kemudian *Puisi: Pendekatan dan Pembelajaran, Gestal, Struktural, Strukturalisme Genetik, Semiotik, Resepsi Sastra dan Analisis Wacana* (Bandung: Wacana, 2005), *Mozaik Sastra Indonesia: Dimensi sastra dari Berbagai Perspektif* (2005), *Analisis Teks sastra dan Pengajarannya* (Yogyakarta: Pustaka, 2006), *Pengajaran Puisi: Analisis dan Pemahaman* (2006), "Prinsip-Prinsip Membaca Pemahaman" (artikel dalam *Kajian Linguitik dan Sastra*, Vol. 18 No. 1, 2006), *Filsafat Bahasa* (2007), *Teori Apresiasi Pembelajaran Prosa* (2009), "Ikon Tradisi *Ba'da* Ketupat Sebagai Refleksi Kebudayaan Masyarakat Jawa Tondano di Sulawesi Utara", artikel di jurnal *al-Harakah*, Volume 15 No. 2, (2013), "Eco-Literature in the Anthology of Rhymes of Bersehati Manado "Ba Pantun Jo", artikel yang terbit di *Asian Journal of Management of Sciences and Education*, Volume 2, No. 3, (2013), *Bahasa dan Sastra: Penelitian, Analisis dan Pedoman Apresiasi* (2014), *Nationalism Inside The Poem of "Diponegoro" By Chairil Anwar: A Historical Study* (2014), *Correlation between Knowledge of Library Theory, Attitude Towards Literature and Reception Ability of Contemporary Poetry*, arti-

kel yang terbit di *International Journal On Studies In English Language And Literature*, Volume 22, No. 2, (2014), "Pengaruh Pendekatan Pembelajaran dan Penguasaan Semantik Terhadap Peningkatan Pemahaman Makna Puisi", artikel yang terbit di dalam *Salingka*, Volume 11, No. 02, (2014), "Korelasi Antara Penguasan Kosakata, Minat Baca, dan Kemampuan Meresapi Cerpen Sufistik Siswa Madrasah Tsanawiyah Minahasa", artikel terbit al-*Harakah*, Vol. 16, No. 1, (2014), "Pengaruh Pendekatan Pembelajaran dan Penguasaan Semantik Terhadap Peningkatan Pemahaman Makna Puisi", artikel yang terbit di *Lingua: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra*, Volume 9, No. 1, (2014), "Kajian Historis dan Nasionalisme Dalam Dua Puisi tentang "Diponegoro", artikel terbit *Salingka*, Vol. 12, No. 01, (2015), "Pronomina Dialek Jaton Sebagai Fitur Bahasa Daerah di Minahasa", artikel diterbitkan di *Prosiding Simposium Internasional Bahasa-Bahasa Lokal Nasional dan Global* (2016), *Dialek dan Identitas Jawa Tondano di Minahasa: Suatu Kajian Historis* (2017), dan terakhir "Pembelajaran Karya Sastra Sebagai Sarana Pendidikan Karakter: Suatu Penelitian Kualitatif", artikel yang terbit *Jurnal Bahasa dan Sastra*, Volume 1, No 1, (2018).

Marga keluarga Marga Banjar adalah keturunan tokoh Banjar yang diasingkan karena terlibat Perang Banjar pada 1886 adalah Pangeran Perbatasari dan Gusti Amir. Sebagaimana dijelaskan pada Bab II, Pangeran Perbatasari adalah menantu Gusti Muhammad Seman, putera Pangeran Antasari (Riwut: 1993). Namun marga generasi keturunan Pangeran Perbatasari, marga keturunan Gusti Amir, juga marga keluarga marga Kyai Hasan Maolani, marga dari keluarga marga Banten yang bergelar Tubagus. Dari keluarga dengan marga Tubagus juga ada juga yang memutuskan menikah dengan salah satu marga di Kampung Jawa Tondano, seperti marga Tugabus dari Kampung Jawa Tomohon dengan marga Mlangi dari Kampung Jawa Tondano. Nama-nama yang terlibat pemberontakan Petani Banten pada 1888 yang diasingkan ke Kampung Jawa Tondano, juga memiliki keturunan, namun belum terjangkau oleh analisis buku ini.

Hal yang menyulitkan untuk dapat mengidentifikasi mereka secara akurat antara lain adalah mobilitas mereka yang sangat tinggi, silang pernikahan marga mereka dan atau dengan pihak di luar Minahasa, bahkan etnis lain dan kemudian meninggalkan kampung itu, yang membuat identitas marga tidak lagi menjadi perhatian utama. Hal itu, antara lain, keturunan Haji Djafar bin Kyai Mas Hosyim yang menikah dengan Embu Maspekeh. Juga keturunan M. Asnawi yang memutuskan menikahi dengan Sri Haji Ali. Ada juga keturunan Asnawi Sutu yang menikahi Rubinga Haji Ali. Lalu keturunan Haji Abdul Karim yang menikahi Otik Haji Ali. Keturunan Haji Ramidin yang menikahi dengan perempuan Kampung Jawa Tondano bermarga Baderan yang juga dari Kampung Jawa Tondano. Keturunan Haji Marjaya yang berumah tangga dengan menyunting perempuan Jawa Tondano dengan marga Maspekeh, yang masih keturunan Kyai Pekih Ibrahim. Juga keluarga marga keturunan Danusiroto. Belum lagi menelusuri keluarga marga Saparua. Yakni, tokoh yang pada 1884 diasingkan ke Kampung Jawa Tondano dari Saparua, Maluku, karena dituduh melakukan provokasi di adalah Abdul Gani Ningkaula. Dia adalah pemimpin tarekat Naqshabandiyah di wilayah ini.

Yang juga menyulitkan adalah menelusuri keluarga marga Aceh di kampung itu. Sebagaimana telah dibahas di atas bahwa salah satu orang Aceh yang ditangkap dan kemudian diasingkan ke Kampung Jawa Tondano adalah Teungku Muhammad Batee. Thajeb (1987) menulis bahwa sejarah mencatat bahwa Tuanku Muhammad Batee tertangkap di Tangse oleh sebuah patroli marsose Belanda dari Seulimeum pada Februari 1900. Berdasarkan surat keputusan pemerintah kolonial Belanda tertanggal 19 April 1900, dia dihukum dengan diasingkan ke Kampung Jawa Tondano. Seperti halnya keturunan para pengasingan lain di Kampung Jawa Tondano, keturunan Tuanku Muhammad Batee juga membentuk generasi dari generasi hasil kawin-mawin. Keturunan Tuanku Muhammad Batee memakai nama marga dari leluhurnya di Tondano. Namun belum dapat diidentifikasi apa nama marganya. Demikian juga keluarga marga Minang. Selain Tuanku Imam Bonjol, tokoh Minang yang diasingkan ke

Kampung Jawa Tondano pada 1885 adalah Si Namin yang menyandang gelar Malim Muda, lalu Haji Jamil yang menyandang gelar Nan Tujuh, sedangkan Haji Abdul Halim serta Si Gorak yang keduanya menyandang gelar Malim Panjang. Tuanku Imam Bonjol hidup menyendiri, tanpa keturunan.

Demikian analisis terhadap paparan data-data tentang mobilitas horizontal, vertikal dan diáspora keturunan Kampung Jawa Tondano, jika analisis itu dengan meminjam ilmu sosiologi, psikologi, antropologi dan sejarah. Adaptasi dan akulturasi budaya dalam relasi interpersonal dan antar kelompok itu secara gradual mereka terpapar dengan budaya baru Minahasa yang menonjolkan karakter berani, etos status sosial dan berbudaya tinggi, sekaligus menutup tulisan di dalam buku ini.

Diskusi dan Refleksi

Meskipun para mantan kesatria pejuang Muslim yang diasingkan ke Kampung Jawa Tondani, juga ke berbagai wilayah Minahasa secara umum, memiliki kemampuan adaptasi, akulturasi dan resiliensi yang baik di tempat pengasingan, namun berlebihan jika Kampung Jawa Tondano itu disebut Tabanora (2021) dan Erick (2021) sebagai *landscape* peradaban Islam di wilayah itu. Berlebihan juga jika disebut kepemimpinan Kyai Modjo di Kampung Jawa Tondano sebagai representasi dari cerminan politik khilafah di Indonesia pra-modern. Sekalipun Al-Katuuk (2020: 401-410) menulis bahwa kemampuan adaptasi, akulturasi dan resiliensi itu patut dipuji sebagai sebuah kecerdasan budaya Kyai Modjo di kampung di mana dia diasingkan tersebut, namun hal yang harus dicatat adalah kepemimpinan Kyai Modjo di Kampung Jawa Tondano sudah nyaris tidak memiliki efek kekuatan sosial-politik, dibandingkan dengan kepemimpinannya pada saat bergabung dalam perang Diponegoro. Namun demikian, refleksi ini penting dihadirkan karena dua alasan. Pertama diingatkan oleh Jung (2010) bahwa pandangan dunia pemerintah kolonial Belanda itu bias kepentingan politik-ekonomi mereka sendiri, bahkan sebagaimana disebut Florida (2020) juga marak pada level keilmuan. Keduanya cukup untuk mengatakan bahwa pandang-

an dunia yang keliru itu penting diluruskan karena ia mengganggu dan bahkan merugikan dari generasi ke generasi sebagaimana disebut Khan (2021). Sedangkan alasan kedua adalah Kampung Jawa Tondano telah menjadi identitas tidak hanya bagi lokasi geografis tetapi juga bagi anak keturunannya yang tetap memiliki bara dengan nuansa spiritual yang dengan halus disimpan sebagau tenaga untuk kebangkitan, kemandirian dan kemerdekaan yang berkelanjutan.

Sebagaimana bumi Boven Digul yang disebut Salim (1997) dan Erick (2021) sebagai tanah spiritual bagi revolusi kemerdekaan Indonesia, demikian juga tempat pengasingan para tokoh-tokoh kesatria pejuang Republik Indonesia lain, seperti Brastagi, Bukit Tinggi, Bengkulu, Bangka, Jakarta, Sukabumi, Cianjur, Makassar, Banda Neira, Ambon, Ternate, Pulau Buru, Ende, dan tempat-tempat lainnya. Wilayah-wilayah itu kita kenang sejarahnya sebagai pemihakan perasaan pada tempat-tempat di mana idealisme dan cita-cita kemerdekaan dicanangkan, di samping itu, wilayah terpencil, sunyi, dan terisolasir itu juga tempat monumen perjuangan diabadikan. Dalam konteks itu pula sejarah Minahasa dapat dibaca dan ditempatkan di dalam buku ini. Saat kita telah merdeka adalah saat di mana kita bergembira. Janganlah lupa pada peran penting tempat-tempat itu, terutama pada saat di mana kita memiliki peluang untuk merealisasikan janji-janji sejarah bahwa agar kita tidak memiliki hutang; memiliki peluang juga bagi kita untuk meninggikan harga diri dan marwahnya. Jika tempat-tempat tersebut kita bayangkan sebagai sebuah titik, kemudian kita tarik garis lurus yang menghubungkan satu dengan lainnya, akan saling terhubung antara satu dengan yang lainnya, kemudian akan terbentuk ikatan yang mempererat ikatan negara kesatuan dan ikatan kebangsaan yang satu. Apalagi jika kemudian kita hubungan tempat-tempat pengasingan itu dengan tempat di mana lokus perjuangan kemerdekaan digelorakan dalam bentuk perang, mulai dari Aceh, Padang, Palembang, Banjarmasin, Cirebon, Bandung, Cirebon, Yogyakarta, Jawa Tengah, Surabaya, Bali, Lombok, Makassar, Maluku, Ambon, hingga Papua.

Menilik riwayat dan biografi perjuangan, para tokoh kesatria pejuang yang diasingkan Belanda dari kampung halamannya, mulai dari Surakarta, Yogyakarta, Kuningan-Cirebon, Banten, Palembang, Banjarmasin, Padang, Aceh, dan Maluku Utara, ke Minahasa pada abad ke-19 tentu saja merupakan bagian dari kebijakan yang penuh dengan nuansa pendekatan militer. Mengiringi pemihakan nurani kita kepada posisi moral para kesatria pejuang itu, dan amat menyayangkan kebijakan "cabut akar" pemerintah Belanda yang sangat militeristik atas mereka, banyak penjelasan yang dijadikan dasar teoritik untuk menerangkan mengapa hal tersebut terjadi. Pertama-tama, berbagai riset Florida (1995; 2012; 2020) menegaskan bahwa tidak hanya eksploitasi sumberdaya alam melalui kekuatan dagang dengan dukungan militer, tetapi juga dengan perang yang bersifat keilmuan dan intelektual. Sebagaimana disinggung Ehrlich (2023) tentang peran *The East India Company* dan dijalankannya kebijakan politik ilmu pengetahuan di India oleh Inggris, hal yang sama juga berlangsung di Hindia Belanda. Florida (2020) lebih lanjut menjelaskan bahwa berdasarkan penelusurannya sejak abad ke-18 hingga abad ke-19 terhadap kiprah keluarga Yasadipura atau yang juga dikenal dengan Ranggawarsita hingga Ranggawarsita III (1802-1873) adalah merupakan figur seorang pujangga-ulama. Keluarga ini merupakan aliran sungai besar yang aliran utamanya menyumbang bangunan korpus sastra genre sufi di Jawa. Dari sekitar 1.450 judul naskah di perpustakaan keraton yang dia teliti, menurut Florida (2020), hanya terdapat 17 naskah atau hanya sekitar 1% saja yang berbentuk gubahan klasik dari *kakawin* ke dalam tembang Jawa Modern. Florida (2020) menyebut hal itu menandai apa yang disebut renaisans Islam Jawa. Sebaliknya, terdapat sekitar 500 judul koleksi atau 1/3% koleksi merupakan bentuk kesusasteraan Islam. Lebih dari itu, beberapa karya yang sebelumnya diduga sebagai karya klasik era Hindu-Jawa, justru hanya terdapat 30 judul koleksi saja. Itupun jika ditelusuri isinya secara mendalam malah menunjukkan substansi pandangan atas ajaran Islam.

Florida (2020) yang mengkaji manusia Jawa beserta kebudayaannya, sampai pada kesimpulan bahwa ilmu pengetahuan yang dikem-

bangkan para sarjana era kolonial bersifat melayani kepentingan kekuasaan penjajah, oleh karena itu, maka mereka kemudian membingkainya dengan istilah Jawa tradisional. Yang terjadi kemudian, substansi Islam di dalam karya sastra Jawa hilang dari ingatan publik bahwa Islam menjadi nuansa utamanya, bahkan juga menjauh dari keyakinan publik, merenggang dari imajinasi kolektif, tidak tampak di dalam kajian keilmuan secara akademik, terutama juga terputus dengan jaringan keilmuan pesantren. Ia menyebut terputusnya jaringan keilmuan di pesantren dengan karya sastra di keraton karena hal itu terkait dengan kebijakan politik ilmu pengetahuan oleh pemerintah kolonial Belanda. Ia terputus terutama pasca berakhirnya Perang Jawa, yang berlangsung antara 1825-1830, yang dipimpin Diponegoro langsung. Sebagaimana telah disinggung pada Bab sebelumnya merupakan seorang pangeran elit kerajaan Yogyakarta, santri, menantu kyai, dan belajar ilmu keagamaan Islam kepada banyak ulama di kawasan Yogyakarta, Jawa Tengah, juga kepada Kartodirjo di Keraton Yogyakarta – didukung oleh ulama sekaliber Kyai Modjo, juga jaringan ulama, kyai, haji, dan santri hingga pedesaan. Perang Jawa yang dahsyat, dan dukungan massa yang dikerahkan para elit agama dan bangsawan di bawah panji-panji agama Islam, apalagi sebelumnya hal yang sama terjadi pada Perang Padri antara 1821-1839, juga dengan Perang Aceh yang berlangsung antara 1873 hingga awal abad ke-20. Para sarjana filolog pengkaji literatur kesusasteraan Jawa yang mendapat sponsor pemerintah kolonial Belanda seperti H. J De Graaft, T. G. Theodore Pegeud dan A.B. Cohen Stuart disebut-sebut Florida (2020) membangun ulang citra literatur Jawa sejak abad ke-14 sebagai sesuatu yang bersifat adiluhung, luhur, halus, dan bernuansa sastrawi tinggi yang dicitrakan sebagai milik eksklusif sekaligus ranah para bangsawan, elit kerajaan dan kaum birokrat priyayi, bukan berasal dari kalangan santri, penuh nuansa agama Islam dan bahkan berjarak dengan tradisi keilmuan Islam dengan pesantren sebagai lokus utamanya. Di samping disebut bahwa Islam hanya lapisan tipis belaka di dalam kebudayaan Jawa didengung-dengungkan sangat bernuansa Jawa-Hindu-Buddha. Indonesianis seperti Ricklefs (1974b: 227-258) yang menyebut corak Islam keraton sebagai hal yang sinkretis, bukan Islam murni sebagaimana

dia bayangkan bagaimana seharusnya Islam, juga antara lain karena merujuk pada tradisi keilmuan kolonial yang segregatif ini.

Mengagungkan tradisi Jawa, menempatkan Keraton Kasunanan Surakarta dan Keraton Kesultanan Yogyakarta sebagai pusat kebudayaan tinggi Jawa yang sesungguhnya sekaligus sebagai pemanggku kejawaan yang esensial lagi murni, sekaligus sebenarnya dengan maksud untuk membuatnya terpisahkan dengan Islam. Arah kebijakan ini, menurut Florida (2020), sebagai usaha untuk memuluskan cara untuk menjaga kepentingan dan melanggengkan cengkeraman kekuasaan mereka, lantaran suksesi dan transisi kekuasaan telah dikendalikan sejak Perjanjian Giyanti 1755, baik institusi kesultanan dan kerajaan maupun elit-elit politiknya. Dengan kesan adiluhung itu, sastra Jawa yang sejatinya Islam segera tidak dijangkau oleh generasi muda, gentar untuk membaca karena hal itu menjadi wilayah yang tinggi dan luhur, sehingga terkesan tidak terjangkau, nasib tragis sebagai efek sampingnya adalah nasib para pujangga kerajaan seperti Ranggowarsito beserta keluarga besarnya yang terisolasi dari kegandrungan publik dan memori kolektif bangsa Jawa bahwa ia merupakan pujangga Jawa-Islam.

Berdasarkan catatan sejarah dan antropologis, Ali (2011) menyajikan tulisan yang mengkaji interaksi dinamis antara Islam di satu pihak dengan tradisi lokal di Indonesia di pihak lain dengan referensi khusus di Jawa dan di Sulawesi. Purohit (2011: 709-733) dan Ali (2011) menjelaskan bagaimana Muslim lokal berbeda dalam membangun interpretasi dan penerapan Islam mereka. Tulisan itu juga melihat proses perubahan agama sebagai agama dunia berinteraksi dengan kekuatan lokal. Apa yang disebut dengan ”lokalisasi” Islam menjadi Islam dengan corak lokal merupakan fitur konstan dalam ekspansi Islam di luar tanah air Arab, termasuk Asia Tenggara. Berdasarkan kerangka dasar ”Islam praktis”, bukan berdasarkan ”Islam normatif”, ia berpijak pada kerangka akomodasi dan konflik antara syari’ah dengan adat sebagai satu kesatuan sistem. Masing-masing bukan sebagai sebuah entitas yang terpisah, ia memberikan lebih banyak variasi Islam, keyakinan dan pengalaman. Secara komparatif, orang yang berasal dari etnis Jawa lebih beragam da-

ripada orang Sulawesi dalam hal spektrum agama. Muslim di Jawa telah memiliki pengalaman *inter-inference* dengan tradisi animisme, Hindu, Budha, dan Islam ke dalam sistem nilai dan budaya mereka. Sejarah perjalanan dakwah yang dilakukan wali songo atau sembilan wali menunjukkan bagaimana para pendakwah Islam di era awal berusaha untuk mengakomodasi hubungan antara Islam dengan tradisi lokal. Sedangkan di Sulawesi, Dato ri Bandang yang bernama Abdul Makmur yang bergelar Khatib Tunggal, lalu Dato ri Pattimang, kemudian Dato ri Tiro, dan guru-guru lainnya, mewakili corak keberagamaan elit bangsawan Luwu sebagai bagian dari usaha mengislamkan kerajaan dan rakyat, dan Syeikh Yusuf al-Makassari, yang mewakili jenis pemahaman Islam yang ketat, menunjukkan keragaman tetapi cenderung menunjukkan gambaran yang kurang beragam, jika dibandingkan dengan Jawa. Terlepas dari keragaman internal di dalam budaya Jawa dan juga di Sulawesi, kultur Jawa tampak lebih terbuka serta toleran terhadap keragaman budaya, sedangkan di wilayah Sulawesi mewakili sebuah pemahaman yang semakin menjadi lebih legalistik.

Teori-teori lain yang dapat kita hadirkan di sini juga dapat dipinjam dari ilmu psikologi itu. Teori-teori ini tidak lain demi usaha untuk memperjelas masalah, lantaran ada banyak pertanyaan yang harus dijawab dalam benak kita. Bagaimana hubungan pemimpin-pengikut di dalam Perang Jawa, lalu Perang Banten, Perang Banjar, Perang Palembang, Perang Paderi, Perang Aceh, dll., atau dalam kasus Kyai Hasan Maulani dari Kuningan dan Abdul Gani Ningkeula dar Saparua dapat mempengaruhi keputusan individu dalam bergabung dengan kelompok tertentu untuk melancarkan pemberontakan bersenjata bahkan perang atau meninggalkan kelompok tersebut. Teori psikologi tersebut juga membantu bagaimana pemihakan secara sepihak dan ketertarikan secara emosional atau lawannya seperti rasa masygul dan kekecewaan dapat menjadi faktor utama dalam menghancurkan kelompok. Berbagai pertanyaan-pertanyaan di atas akan dijawab secara teoritis melalui proses diskusi yang ketat.

Di sudut pandang mata pemerintah kolonial Belanda, baik pendekatan militer maupun non-militer, menurut Chalk, Rabasa dan Rosenau (2009) dan Disley et. al., (2012), dapat dijadikan instrumen kebijakan agar mereka untuk meninggalkan apa yang dipandang oleh pihak pemerintah kolonial Belanda sebagai kelompok radikal atau mereka yang dianggap membahayakan, baik fisik, lingkungan bahkan ideologi mereka. Kebijakan Belanda yang bertujuan meredam gerakan perlawanan dan proto kemerdekaan dengan cara mengasingkan para tokoh-tokoh kesatria pejuang itu berlanjut hingga pada paruh pertama abad ke-20 dapat dipahami dalam konteks ini. Dalam menghadapi mereka yang dikategorikan sebagai kelompok radikal dan pengganggu keamanan dan ketertiban sosial yang membahayakan keamanan negara, dapat dipraktekkan oleh negara, di mana negara membuat program nasional untuk mencegah radikalisme dan mencanangkan gerakan anti-terorisme dan deradikalisasi. Dalam kurun modern, pembentukan lembaga-lembaga anti teror, antara lain: Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), lalu Densus 88 Anti-Teror, dan Densus Anti Teror yang melekat pada TNI dapat dibaca dalam konteks ini. Terhadap mereka yang dianggap kelompok radikal, pemerintah di Indonesia dalam kurun modern tidak saja memberlakukan apa yang disebut "membongkar akarnya" tetapi memangkas habis markas besarnya, seperti dalam kasus pembubaran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Front Pembela Islam (FPI) karena dianggap mengancam sendi-sendi konsensus berbangsa dan bernegara yang didasarkan pada Pancasila, UUD NRI 1945, NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika.

Terlepas dari kontroversi, setuju atau tidak setuju, terhadap berbagai kebijakan strategis negara tersebut, beberapa temuan penelitian Garfinkle (2007), Fink and Hearne (2008), dan Horgan (2008: 3-7; 2009) mengungkapkan bahwa faktor psikologis adalah hal terpenting yang mendorong mereka yang disebut para ekstremis dan teroris, baik secara individu maupun kolektif, yang umumnya memiliki karakter intoleran, menjadi orang-orang yang berpandangan moderat dan toleran secara agama. Berbagai faktor psikologis yang menjadi pemicu kecenderungan

perilaku tidak moderat ini bukanlah sesuatu yang aneh di dalam dunia ilmu pengetahuan mengingat perilaku intoleransi, radikal, ekstremis dan teroris dipandang erat kaitannya dengan dimensi kognitif dan afektif atau emosional yang merupakan bagian dari fungsi psikologis manusia, baik secara individu maupun kolektif.

Perspektif ini dapat dijadikan standar bahwa dasar bagi analisis dan penjabaran lebih lanjut yang menekankan pada proses deradikalisasi terhadap mereka yang dianggap teroris atau radikal (van der Valk & Wagenaar, 2010; Blackwood, Hopkins & Reicher, 2012; 2015). Proses deradikalisasi yang dimaksud adalah mulai dari proses meninggalkan kelompok terorisme dan gerakan radikal, lalu meninggalkan sama sekali cara-cara kekerasan seperti teror dan tindakan radikal lain kemudian kembali bersosialisasi dan bermasyarakat sebagaimana mestinya dengan pandangan kehidupan beragama yang moderat. Kajian tentang terorisme dan radikalisme dari perspektif psikologi ini melengkapi kajian sosiologi, antropologi, kajian Islam, ilmu politik, atau pendidikan oleh para sarjana. Hal itu karena berdasarkan telaah kepustakaan, banyak variabel anteseden yang mendorong anggota kelompok yang dianggap radikal dan dikategorikan sebagai teroris meninggalkan paham radikalisme dan terorisme, salah satunya adalah faktor sosial (Barrelle, 2010; Kruglanski et.al., 2011). Faktor ini menjadi pendorong paling kuat bagi kaum radikal atau teroris di Nigeria untuk meninggalkan ideologi atau gerakan ekstremisnya, tanpa melihat latar belakang agamanya (Garfinkle, 2007). Lebih jauh, menurut Garfinkle (2007), dua tokoh agama terkemuka, Islam dan Kristen, berubah menjadi moderat dari sebelumnya ekstremis setelah keduanya melakukan apa yang disebut kontak sosial bersama dalam kegiatan yang sama dalam rangka meningkatkan kesehatan masyarakat Nigeria, khususnya mereka yang menjadi korban konflik.

Selain faktor sosial, menurut Horgan (2008; 2009a; 2009b); Borum (2004); Disley, et. al., (2012); Jasko, LaFree & Kruglanski (2016) adalah faktor psikologis. Horgan (2009a) mengatakan bahwa perasaan kecewa terhadap kelompok dan anggota kelompok merupakan salah satu faktor psikologis yang menjelaskan mengapa mereka meninggalkan kelompok

dan bahkan melepaskan diri dari ideologi yang mengikat mereka pada komitmen. Horgan (2007a) juga mengemukakan bahwa faktor fisik seperti pindah tempat tinggal jauh dari lokasi teroris dan organisasi radikal dapat mempengaruhi individu untuk meninggalkan terorisme dan ideologi radikal. Jarak yang jauh akan menghalangi seseorang dari berbagai pertemuan dan mengurangi intensitas interaksi dengan anggota kelompok yang dapat memotivasi seseorang untuk keluar dari terorisme dan memahami radikalisme. Dengan proses tersebut, Horgan (2007a; 2008) menyimpulkan bahwa jarak fisik mempengaruhi jarak sosial dan pada gilirannya jarak sosial mempengaruhi jarak psikologis.

Horgan (2007a; 2007b) dan Garfinkle (2007) juga menyebutkan bahwa relokasi geografis merupakan langkah penting bagi proses deradikalisasi individu. Migrasi atau secara fisik meninggalkan kelompok radikal dan teroris berarti mengganti lingkungan yang sangat rentan, tidak aman dan tidak stabil untuk kehidupan jangka panjang, dengan menghadirkan peluang untuk kebaruan dan keterbukaan terhadap perubahan hidup. Migrasi atau keluar dari kelompok ini akan mendorong perubahan sikap individu yang dalam beberapa hal membuka peluang transformasi dalam ranah psikologi keagamaan, seperti penajaman spiritual bahkan konversi agama. Sementara Garfinkle (2007) memandang bahwa proses deradikalisasi berjalan seiring dengan proses disengagement dimana transformasi spiritual dan konversi agama dalam beberapa hal dapat mendorong individu untuk meninggalkan kondisi keagamaan yang dipenuhi dengan suasana intoleran, ekstremisme, radikalisme dan terorisme, beringsut berbelok arah menjadi proses deradikalisasi menuju suasana keagamaan yang moderat dan penuh toleran.

Ideologi merupakan faktor psikologis yang, digambarkan Borum (2004) dan Bongar et.al, (2007), tidak hanya menjadi anteseden tetapi juga berperan penting dalam menjelaskan mengapa individu memutuskan untuk bergabung dengan atau meninggalkan kelompok ekstremis dan teroris. Salah satu cara melawan adalah membangun kontra-narasi dengan memperkenalkan narasi alternatif seperti konsep moderasi beragama, Islam moderat dan sikap toleran terhadap narapidana mantan

anggota kelompok ekstremis, radikalis, dan teroris. Usaha kontra narasi itu selaras dengan teori kognitif sosial sebagaimana dikemukakan Bandura (1989, 1991, 1999, 2001, 2002), Wood & Bandura (1989), dan Schunk (2012: 101–123), yang menempatkan manusia sebagai agen, memiliki regulasi diri (*self-regulation*) di dalam konteks sosial tertentu, dapat dipengaruhi oleh komunikasi massa akan mempengaruhi dinamika kepribadian berguna untuk membaca bagaimana individu memaknai dan memaknai ideologi dalam ranah psikologis. Menurut teori ini, belajar berlangsung dalam konteks sosial yang terbentuk melalui interaksi dinamis dan timbal balik antara orang, lingkungan, dan perilaku. Cara individu belajar dan mengembangkan diri individu sangat dipengaruhi oleh siapa mereka bertemu, di mana mereka bertemu, dan tindakan apa yang mereka lakukan bersama.

Proses deradikalisasi – jika istilah ini dapat digunakan – dengan menggunakan intervensi baik militer maupun non-militer di Indonesia era kolonial Indonesia, terhadap mereka yang dianggap sebagai kelompok radikal dan teroris, jika dilihat dari teori Chalk, Rabasa & Rosenau (2009) dan Disley at.al., (2012) ditujukan untuk mendorong mereka untuk meninggalkan kelompok teroris dan menanggalkan ideologi mereka. Strategi ini diperkuat oleh riset Horgan (2007a) bahwa faktor fisik seperti pindah tempat tinggal jauh dari lokasi organisasi radikal, ekstremis dan teroris dapat mempengaruhi individu untuk meninggalkan organisasi yang memiliki ideologi dan paham radikal itu. Riset Horgan (2007a) didukung oleh riset Hwang, Panggabean & Fauzi, (2013: 754-777) terhadap para jihadis di Poso, Indonesia.

Diasingkannya tokoh-tokoh kesatria pejuang Muslim ke Minahasa dari kampung halamannya dengan jarak geografis yang jauh, apalagi dengan transportasi yang sangat terbatas pada zamannya, secara teori tentu saja sangat menghambat seseorang untuk bertemu dan mengurangi intensitas interaksi dengan anggota kelompok dapat memotivasi seseorang untuk keluar dari paham radikalisme dan terorisme. Riset Horgan (2007a; 2007b) dan Garfinkle (2007) misalnya, sampai pada kesimpulan bahwa jarak fisik mempengaruhi jarak sosial dan pada giliran selanjut-

nya menciptakan jarak psikologis. Migrasi secara fisik bagi sesorang atau kelompok orang dengan cara meninggalkan atau memindahkan secara paksa dari kelompok yang dikategorikan radikal, ekstrem dan teroris merupakan langkah penting bagi proses deradikalisasi bagi individu atau kelompok. Langkah itu berarti mengganti lingkungan lama yang sangat rentan, tidak aman dan tidak stabil dengan kehidupan baru yang penuh peluang, terbuka pula perubahan hidup jangka panjang. Sebagai sebuah proses deradikalisasi, migrasi berarti proses perenggangan (*disengagement*) antara mereka yang memiliki paham radikal dengan kelompok dan atau akar sosialnya. Garfinkle (2007) menandai proses ini dengan mengamati secara seksama perubahan sikap individu dengan melihat peluang transformasi, penajaman spiritual bahkan hingga proses konversi agama yang sesunggunya masauk ranah bahasan psikologi agama. Dalam proses ini individu beringsut meninggalkan kondisi keagamaan yang penuh dengan intoleransi, ekstremisme, radikalisme dan bahkan terorisme, menuju kehidupan keagamaan yang moderat dan toleran. Setelah melihat perkembangan psikologis para kesatria pejuang yang diasingkan ke Minahasa, dapat dipetakan menjadi tiga kategori: sebagian besar melakukan adaptasi, sebagian melakukan akulturasi sedangkan satu-dua kasus mengalami alienasi, seperti pada riwayat Tuanku Imam Bonjol.

Sekali lagi, terlepas dari setuju atau tidak setuju, kebijakan untuk mengasingkan para tokoh kesatria pejuang Muslim ke Minahasa, secara teori psikologi dapat dipahami. Baik Garfinkle (2007) maupun Horgan (2011) menyebut bahwa mereka yang bergabung dengan kelompok yang dikategorikan ekstremis – jika boleh diperluas bahwa mereka yang bersikap oposisional masuk kategori ini – bisa keluar dengan dua cara. Pertama, meninggalkan pandangan ideologis atau pemikiran ekstremis kemudian menganut ideologi atau pemikiran moderat. Dalam konteks ini, kasus Kyai Hasan Maolani dan Haji Abdul Gani Ningkeula dari Saparua dapat dimasukkan ke dalamnya. Kedua, meninggalkan tindakan kekerasan sebagai alat atau metode untuk mencapai tujuan kelompok meskipun ideologi masih tetap ada. Intensi Kyai Modjo, dan juga Dipo-

negoro pada saat hendak membangun komunikasi dengan para pejabat kolonoal Belanda di fase akhir Perang Jawa masuk pada kategori ini. Meskipun Kruglanski et. al (2011) menegaskan tidak perlu membedakan antara dua cara di atas, karena komitmen mengurangi jumlah pengikut, dukungan sosial dan tindakan yang masuk pada kategori radikal merupakan tujuan utama dari semua penguasa. Temuan riset mengungkapkan bahwa faktor psikologis merupakan hal terpenting yang mendorong para ekstremis dan teroris, baik secara individu maupun kolektif, yang umumnya memiliki karakter intoleran menjadi orang-orang yang berpandangan moderat dan toleran (Garfinkle, 2007; Fink & Hearne, 2008; Horgan, 2009a). Kecenderungan ini bukanlah sesuatu yang aneh mengingat perilaku intoleransi, radikalisme, ekstremisme dan terorisme erat kaitannya dengan dimensi kognitif, afektif dan emosional yang merupakan bagian dari fungsi psikologi, baik secara individu maupun kolektif. Dinamika psikologis seperti pergeseran ranah kognisi dan afek disebut Bandura (1989, 1991, 1999, 2001, 2002), Wood & Bandura (1989), dan Schunk (2012: 101–123), menjadi faktor anteseden yang dapat mengubah sikap dan pilihan individu ataupun kelompok untuk tetap menjadi anggota suatu kelompok, termasuk menganut ideologi kelompok tersebut, atau tidak. Ideologi memiliki peran sentral bagi individu maupun kelompok dalam proses deradikalisasi dan deterorisme didasarkan pada pertimbangan kognitif dan emosional. Ideologi kelompok akan mempersatukan mereka, menjadi penentu apakah di kemudian hari menurut pertimbangan kognitif dan emosional apakah status keanggotaan di dalam kelompok tersebut menjadi faktor yang akan menambah baik atau justru memperburuk perilaku keagamaan mereka. Khusus di Indonesia, menurut Kruglanski (2013: 112-116) dan Kruglanski et.al., (2011), wawasan psikologis dapat dijadikan modal untuk mengidentifikasi apa yang menjadi faktor pendorong para ekstremis dan teroris dengan melihat bagaimana mereka memandang dan memaknai ideologi mereka.

Adanya hubungan kekerabatan antara Diponegoro dengan Sentot Prawirodirdjo, menjelaskan mengapa pihak yang disebut terakhir ini mendukung pihak pertama dalam Perang Jawa. Sebuah perlawanan

bersenjata yang disebut oleh pemerintah kolonial Belanda sebagai pihak yang melanggar adat, budaya, agama, tata krama leluhur, dan tata pemerintahan. Demikian juga dukungan para pangeran lain dari keraton. Hubungan persahabatan antar sesama santri mengikat kuat hubungan Diponegoro dengan Kyai Modjo. Hubungan keduanya mendapat dukungan luas dari kalangan santri dan jejaring tarekat di Jawa. Meskipun Diponegoro, Kyai Mdojo dan Sentot tidak masuk dalam kategori terorisme dan radikalisme, namun banyak riset membuktikan bahwa hubungan sosial dalam bentuk kekerabatan dan persahabatan memiliki pengaruh yang kuat terhadap pilihan perilaku manusia (Hewstone, 2004; Baumeister & Finkel, 2010), radikal atau moderat. Teori dan hasil riset yang dikemukakan Martens (1984: 45-56) bahwa para pelaku tindakan radikal itu bersifat antisosial, sementara mereka yang moderat cenderung prososial barangkali cocok untuk kasus tertentu, yang bergerak soliter, bersifat lokal dan terbatas, namun terasa tumpul untuk membaca bangunan psikologis tokoh-tokoh Diponegoro, Kyai Modjo dan Sentot Prawirodirdjo.

Temuan riset Sageman (2005) menyebutkan bahwa keputusan untuk bergabung dengan sebuah kelompok yang dikategorikan sebagai teroris atau radikal sangat terkait dengan jejaring sosial, seperti hubungan kekerabatan dan perkawinan. Berbagai jenis hubungan sosial, seperti hubungan interpersonal, hubungan individu-kelompok dan hubungan antar-kelompok dapat mempengaruhi radikalisasi di satu sisi dan deradikalisasi di sisi yang lain, baik secara individu maupun kolektif (Borum, 2010; Doosje et,al., 2016; Dugas & Kruglanski, 2014: 69-93; Paniagua, 2006; Sageman, 2005). Riset Krunglanski et.al. (2012) membuktikan bahwa relasi sosial atau jejaring sosial tidak dapat dipisahkan dari kebutuhan psikologis dan kontestasi naratif. Ketiga konsep yang dikonstruksi Kruglansky et. al. (2011) dan Sageman (2005) dalam menjelaskan radikalisasi atau deradikalisasi atau meninggalkan terorisme sangat populer akhir-akhir ini dan menyerupai teori baru yang menggambarkan dan memahami fenomena tersebut secara akurat.

Horgan (2008; 2009a; 2009b), Borum (2004), Disley et.al., (2012) dan Jasko, LaFree & Kruglanski (2016) lebih lanjut menyebut faktor psikologis seperti perasaan kecewa terhadap kelompok dan anggota kelompok merupakan salah satu faktor penjelas mengapa mereka meninggalkan kelompok, melepaskan diri dari ideologi dan melonggarkan komitmen secara politik yang mengikat mereka. Terlebih lagi hubungan sosial dan konsep turunannya telah terbukti memiliki peran penting dalam proses deradikalisasi (Kruglanski, et. al., 2011). Ikatan dan kelekatan emosional yang kuat yang terjalin melalui kekerabatan dan persahabatan dengan mereka yang berideologi radikal dapat menjadi penyebab privotal sekaligus menjelaskan mengapa radikalisme, ekstremisme dan terorisme berkembang di Indonesia (Sageman, 2004; Garfinkle, 2007; Milla, Faturochman, & Ancok, 2013: 92-100). Membangun hubungan social-emosional baru yang berbeda dari yang lama dapat mengurangi dukungan dan melonggarkan ikatan ideologi radikal dan kelompok ekstremis. Senada dengan itu, Garfinkle (2007) menekankan pentingnya kontak dengan individu lain di luar kelompok karena pada gilirannya dapat mengurangi dampak ideologi dan pemahaman terhadap perilaku mereka.

Penciptaan gangguan mental kepada mereka yang dianggap oleh pemerintah kolonial Belanda sebagai lawan dengan mengecap mereka ”pemberontak”, ”mengganggu ketertiban-keamanan”, dan ”radikal” atau berbagai istilah melalui kebijakan politik dan keagamaan ini secara teoritik dikririk oleh Corrado (1981: 293-309). Namun dalam konteks merenggangkan kelekatan relasi pemimpin-pengikut, disonansi kognitif dan faktor emosional termasuk perasaan kecewa menjadi faktor pendorong seseorang meninggalkan kelompok ekstremis (Barret & Bokhari, 2008; Horgan, 2009a; Jacobson, 2010). Hal itu baik karena disebabkan oleh inkonsistensi kebijakan pemimpin maupun terhadap perilaku sesama anggota kelompok tersebut sebagaimana disebut Jacobson (2010). Dalam banyak studi, disonansi kognitif dianggap sebagai faktor yang menjelaskan mengapa beberapa individu meninggalkan kelompok yang disebut sebagai terorisme, terutama saat terjadi interpretasi baru ter-

hadap ideologinya. Dalam banyak studi malah justru muncul masalah hubungan sosial antara pemimpin dengan pengikut. Namun demikian, Horgan & Braddock (2010: 267-291) berpendapat bahwa radikalisme tidak selalu mengarah pada terorisme dan karenanya mengeluarkan mereka dari radikalisme tidak selalu melalui proses deradikalisasi melalui pemikiran dan ideologi. Menurut Sagemen (2004) dan Horgan (2009a; 2009b) individu yang terlibat dalam paham radikalisme dan terorisme tidak semata-mata karena pemikiran radikal atau pendapat ekstremis, tetapi juga karena faktor lain seperti hubungan sosial yang terjalin di antara mereka.

Berdasarkan diskusi teoritik di atas, penting ditegaskan di sini, bahwa penjelasan teoritik yang menjadi rujukan sebagai alat penjelas sama sekali bukan untuk memaklumi apa kebijakan yang ditempuh pemerintah kolonial Belanda. Demi keseimbangan tatanan sosial, penguasa pantas dikritik karena menggunakan kebijakan politik-keamanan untuk menyingkirkan apa yang mereka persepsikan sebagai lawan sebagaimana disinggung Corrado (1981: 293-309) di atas. Melihat biografi sosial para tokoh perang di Jawa, Banten, Palembang, Padang, Aceh, juga pemuka agama seperti Kyai Hasan Maolani dan Haji Saparua serta melihat dukungan massif rakyat dengan kelekatan yang kuat, jejaring luas dan mengakar ke bawah terlihat jelas bahwa mereka bukan pihak yang layak disebut sebagai anti sosial sebagai telah disinggung Martens (1984: 45-56). Memaafkan kebijakan politik-keamanan dan tindakan pemerintah Belanda yang mengasingkan para tokoh agama tersebut boleh jadi barangkali merupakan tindakan mulia yang bisa dilakukan, tetapi tidak untuk melupakannya. Kami memilih tidak melupakan karena semua peristiwa sejarah adalah sebuah aliran *wisdom* di mana kita bisa mengambil pelajaran hidup darinya agar tidak terjebak mengulangi perbuatan yang sama, justru bangkit melejit menjemput masa depan secara gemilang. Memaafkan akan melegakan, mengurangi beban, mengingat melahirkan sikap waspada. Mengingat sebuah permintaan maaf, atau memaafkan apa yang telah terjadi tanpa diikuti oleh perubahan perilaku

yang baik membuat permintaan maaf itu seperti sebuah manipulasi dan memberi maaf padanya seperti sebuah keluguan yang menyedihkan.

Harus disampaikan secara terbuka bahwa karya yang ada di tangan pembaca ini memiliki berbagai keterbatasan. Harus disebutkan bahwa riset untuk penyusunan buku ini, terutama edisi pertama, tidak bisa dilakukan secara tekun karena kesibukan yang tidak berhubungan langsung dengan substansi riset, tetapi kesibukan lain dalam pengajaran dan pengabdian kepada masyarakat. Pandemi Covid-19 yang mulai melanda Indonesia, terhitung Maret 2020, membuat ruang gerak menjadi sangat terbatas. Dari segi substansi, fokus perhatian hanya pada Kampung Jawa Tondano pada awal-awal, membuat perhatian terhadap Kampung Jawa Tomohon, Kampung Arab, Kampung Islam, kurang mendapat perhatian secara mendalam, sehingga tidak banyak informasi dan temuan baru, kecuali dengan bantuan informasi dan temuan periset lain, di samping kemudahan informasi yang dapat diperoleh dari media massa, media sosial dan mesin pencari informasi. Intensitas diskusi dengan subyek penelitian yang menjadi narasumber penting di Kampung Jawa Tondano kurang intensif, sehingga data, informasi dan temuan baru kurang tajam dan mendalam, terlebih kemudian kurang berinteraksi dengan informan kunci di Kampung Jawa Tomohon, Kampung Arab, dan Kampung Islam, yang memang sejak awal kurang ditempatkan sebagai prioritas penting. Terakhir, frekwensi dan intensitas diskusi dengan sesama tim penulis kurang, sehingga diskusi tentang isi buku ini kurang ekstensif. Sebagai sebuah karya ilmiah, ilmu segar seperti apa yang hendak diharapkan jika data, fakta, fenomena, informasi dan substansi di dalamnya tidak diperbincangkan dan dipercakapkan secara layak? Percakapan, perbincangan, diskusi bahkan perdebatan tidak saja membuat sebuah karya ilmiah berbobot, penuh gizi, dan penuh informasi dengan temuan segar, tetapi juga sebagai prasyarat yang menghantarkan pada tumbuh bersemainya iklim ilmiah yang sehat pada masyarakat ilmuwan yang satelitnya berada di rumah ilmu, antara lain, menempel pada perguruan tinggi, pusat studi, pusat penelitian, perpustakaan, LSM, dll. Diskusi

merupakan lahan subur bagi tumbuh kembang bibit-bibit ilmu pengetahuan yang segar dan menyehatkan pikiran.

Daftar Pustaka

Abdullah, T., (1966), "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, No. 2

……..., (1985), *Sejarah Lokal di Indonesia*. Yogyakarta: UGM Press

Abdullah, W. M. S., (1421 H/2000 M), *Penyebaran Thariqat-Thariqat Shufiyah Mu'tabarah di Dunia Melayu.* Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah

Abernethy, D. B., (2002), *The Dynamics of Global Dominance: European Overseas Empires, 1415–1980.* New Haven, CT: Yale University Press

Dhofier, Z., (1994), *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* Jakarta: LP3ES

Abror, I., (2016), "Aktualisasi Nilai-Nilai Budaya Masjid Pathok Negoro", *Esensia*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol 17, No. 1

Adriani, N. dan Alb. C. Kruyt, (1912-1914), *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes.* Batavia: Landsdrukkerij, 's-Gravenhage: Nijhoff. Three vols.

……..., (1950-1951), *De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes* (de OostToradjas). Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij. Three vols. [Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Academie van Wetensch

Aesten, J., (1964), *Pride and Prejudice*. Priceton: MacMillan

Agai, B., Ryad, U. dan Sajid, M., (2016), *Muslims in Interwar Europe: A Transcultural Historical Perspective.* Leiden: E. J. Brill

Ahmad, I., (2014), "Agama Sebagai Perubahan Sosial: Kristenisasi di Tobelo 1866-1942", *Lembaran Sejarah* – FIB UGM, Volume 1 Nomor 11

Airriess, C. A., (2003), "The Ecologies Of "Kuala" And "Muara" Settlements In The Pre-Modern Malay Culture World", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 76, No. 1 (284)

Algadri, H., (1984), *Islam dan Keturunan Arab: Dalam Pemberontakan Melawan Belanda*. Jakarta: LP3ES

Ali, M., (2011), Muslim Diversity: Islam and Local Tradition in Java and Sulawesi, Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 1, No 1. DOI:10.18326/ijims.v1i1.1-35

…….., (2016), *Islam and Colonialism: Becoming Modern in Indonesia and Malaya.* Edinburgh: Edinburgh University Press

Alwi, D. (2004), *Sejarah Maluku Banda Naira, Ternate, Tidore, dan Ambon.* Jakarta: Dian Rakyat

Amal, M. A., (2010), *Kepulauan Rempah-rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG).

Amanze, J. N., (1998), "Islam in Botswana During the Colonial Period 1882-1966", Botswana Notes and Records Vol. 30

Ambary, H. M., (1986), "Unsur-Unsur Tradisi Pra Islam pada Sistem Pemakaman Islam di Indonesia", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV*. Jakarta: Depdikbud

……., (2003), "Makam-makam Kesultanan dan Para Wali Penyebar Islam di Pulau Jawa", dalam *Aspek-Aspek Arkeologi*. Nomor 12. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

……..., (1996), *Menemukan Peradaban Arkeologi Islam di Indonesia.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu

Ambary, H. M. dan Syahid, A., (2012), "Respon Muslim Terhadap Kolonialisme" dalam Azyumardi Azra dan Jajat Burhanuddin (ed), (2002), *Indonesia Dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam.* Jakarta: Ichtiar Baroe van Hoeve-Kementerian Pendidikan Nasional

Amin, B., (2002), *Islam di Utara Sulawesi: Sejarah, Tradisi dan Dinamikanya.* Manado: naskah tidak dipublikasikan.

Amin-Khan, T., (2009), "The Rise of Militant Islam and the Security State in the Era of the ''Long War"", Third World Quarterly, Vol. 30, No. 4

Amirrachman, A., (ed.), (2007), *Revitalisasi Kearifan Lokal Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku, dan Poso*. Jakarta: ICIP

……., (2014), "Education in the conflict-affected Moluccas: Local tradition, identity politics and school principal leadership", *South East Asia Research*, Vol. 22, No. 4, Special Issue: Education For A Tolerant And Multicultural Indonesia

Amran, R., (1997), *Cerita-Cerita Lama Dalam Lembaran Sejarah.* Jakarta: Balai Pustaka

Andaya, B. W., (1989), "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and Eighteenth Centuries", Indonesia, No. 48

……., (1998), "From temporary wife to prostitute: Sexuality and economic change in early modern Southeast Asia", *Journal of Women's History*, Vol. 9 No. 4

Andaya, L. Y., (1991), "Local trade Networks in Maluku in The 16th, 17th, and 18th Centuries", *Cakalele: Maluku Research Journal*, Vol. 2, No. 2

……., (2000), "The Trans-Sumatra Trade and the Ethnicization of the 'Batak'", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 158, No. 3

Angkouw, S. M., (2015), "Minoritas di Negeri Sendiri, Strategi Masyarakat Jawa Tondano Menjaga Eksistensi, Identitas Islam dalam In-

tegrasi Sosial di Masyarakat Minahasa. Skripsi Sarjana Ilmu Pemerintahan, UGM

Anoegrajekti, N., (2016), *Jejak Langkah Perubahan dari Using Sampai Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Ombak

Anoegrajekti, N.; Macaryus, S.; Prasetyo, H., (2016), *Kebudayaan Using: Konstruksi, Identitas dan Pengembangannya*. Yogyakarta: Penerbit Ombak

Arifin, Z., (2015) "Kepemimpinan Kiai Dalam Ideologisasi Pemikiran Santri Di Pesantren-Pesantren Salafiyah Mlangi Yogyakarta", *INFERENSI: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 9, No. 2

Aritonang, J. S., (2000), "The Encounter Of The Batak People With Rheinische Missions-Gesellschaft In The Field Of Education (1861-1940): a historical-theological inquiry", unpublished dissertation in Utrecht University

……., (2004), *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia.* Jakarta: Gunung Mulia

Aritonang, J. S. dan Steenbrink, K., (2008), *A History of Christianity in Indonesia.* Amsterdam: Brill, terutama Bab III – "Catholic Converts in The Moluccas, Minahasa and Sangihe-Talaud" dan Bab IX: "Moluccan Christianity In The 19th And 20th Century Between Agama Ambon And Islam"

Arnold, T. W., (2018), *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London: Constable

Arsyad, A., (2006), Islam Masuk dan Berkembang di Nusantara secara damai", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), (2006), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Bandung: Mizan Media Utama

Asya'ri, M., (2008), "Status Tanah-Tanah Kesultanan Ternate dalam Perspektif Tanah Nasional", *Mimbar Hukum*, Volume 20 Nomor 2

Atwan, R., (2015), Of Memoir and Memory, *Creative Nonfiction*, No. 55

Azeharie, S., (2019), Studi Budaya Non Material Warga Jaton, *Jurnal Aspikom*, Volume 3 No 6

Azra, A., (1995), "Hadrami Scholar in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman", *Studia Islamika: Indonesian Journal of Islamic Studies*, Volume 2, No. 2

……, (1998a), *Akar-akar Historis Pembaharuan Islam di Indonesia: Neo Sufisme Abad XI-XII H.* Jakarta: Paramadina

……, (1998b), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia.* Bandung: Mizan

…….., (2002), *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan

…….., (2004), "Kata Pengantar", dalam Jan S. Aritonang, (2004), *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia.* Jakarta: Gunung Mulia

…….., (2005), ''Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism", Miegunyah Public Lecture, University of Melbourne.

…….., (2008), "Psikologi Minoritas-Mayoritas" dalam Edisi Khusus Majalah GATRA pada Nomor 47 / XIV 8 Okt 2008, lihat http://arsip.gatra.com/2008-09-29/majalah/beli.php?pil=21&id=119210

……..., (2010), *Jaringan Ulama Timur Tengah dengan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII : Melacak Akar Pembaharuan di Indonesia.* Jakarta: Prenada

Avižienis, Jūra, (2005), Mediated and Unmediated Access to the Past: Assessing the Memoir as Literary Genre, *Journal of Baltic Studies*, Vol. 36, No. 1

Bachtiar, H. W., Carey, P. B.R. dan Onghokham, (2009), *Raden Saleh: Anak Belanda, Mooi Indie dan Nasionalisme*. Depok: Komunitas Bambu

Babcock, T. G., (1981a), "Muslim Minahasans with Roots in Java: The People of Kampung Jawa Tondano," Indonesia, No. 32

…….., (1989a), *Kampung Jawa Tondano: Religion and Cultural Identity.* Yogyakarta: UGM Press, dari disertasinya berjudul *Religion and Cultural Identity in Kampung Jawa Tondano Sulawesi Uta-*

ra, Indonesia di Departement of Antropology, Cornell University, (1981b)

……..., (1989b), "Notes on Ethnic Factors Related to Development in Sulawesi, Indonesia", Southeast Asian Journal of Social Science Vol. 10, No. 1

Bahri, I. S., (2020), *Lebih Dekat dengan Eyang Hasan Maolani Lengkong*. Yogyakarta: Bahasa Rakyat

Baier, M., (2007), "The Development of the Hindu Kaharingan Religion: A New Dayak Religion in Central Kalimantan", *Anthropos*, Bd. 102, H. 2

Barnes, A. E., (2004), "'Religious Insults': Christian Critiques of Islam and the Government in Colonial Northern Nigeria", *Journal of Religion in Africa* Vol. 34, Fasc. 1/2

Bandura, A., (1982), "Self-efficacy mechanism in human agency", *American Psychologist*, Vol. 37 No. 2. VanBreda, *Resilience Theory*

……..., (1989). Human agency in social cognitive theory. American Psychologist, 44(9), 1175–1184. https://doi.org/10.1037/0003-066X.44.9.1175

……, (1991), Social cognitive theory of self-regulation. Organizational *Behavior and Human Decision Processes*, Vol. 50, Issue 2, p. 248-287. https://doi.org/10.1016/0749-5978(91)90022-L

……..., (1999). A social cognitive theory of personality, dalam L. Pervin & O. John (Ed.), (1999), *Handbook of personality*, (2nd ed.). New York: Guilford Publications. Reprinted in D. Cervone & Y. Shoda [Eds.], (1999), *The coherence of personality*. New York: Guilford Press

…….., (2001), Social Cognitive Theory of Mass Communication. *Media Psychology*, Vol. 3 Issue 3, p. 265-299, https://doi.org/10.1207/S1532785XMEP0303_03

…….., (2002), Social Cognitive Theory in Cultural Context, Applied Psychology, Vol 51, Issue 2, p. 269-290. https://doi.org/10.1111/1464-0597.00092

Barrelle, K., (2010), *Disengagement from violent extremism*. Monash: Global Research Center.

Barret, R., & Bokhari, L., (2008), Deradicalization and rehabilitation programmes targeting religious terrorists and extremists in the Muslim world: an overview, dalam Tore Bjorgo & John G. Horgan (ed.), *Leaving Terrorism Behind: Individual and Collective Disengagement*. London: Routledge_

Bartels, B., (1977), Guarding the Invisible Mountain: Intervillave Allience, Religious Syncretism and Ethnic Identity Among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas, Thesis Tak diterbitkan dari Cornell University

……..., (2003), "The Evolution of God in the Spice Islands: The Converging and Diverging of Protestant Christianity and Islam in the Colonial and Post-Colonial Periods", paper was presented at the Symposium *Christianity in Indonesia* at the Frobenius Institute of the Johann Wolfgang Goethe University at Frankfurt/Main on December 14

Barth, K., (2003), *God Here and Now*. London: Routledge.

……..., (2009), *Karl Barth: Centenary Essays*. S. W. Sykess (ed.). Cambridge: Cambridge University Press

Bassett, D. K., and Basset, D. K., (1964), "British Trade And Policy In Indonesia 1760 – 1772", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 120, 2de Afl.

Bastin, J., (1954), "Palembang In 1811 And 1812" (Part II), Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde Deel 110, 1ste Afl.

Battiste, M., (ed), (2000), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: University of British Columbia Pres

Baud, J. C., (1852), "Palembang in 1811 en 1812", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 1ste Deel, 1ste Afl.

Von Benda-Beckmann, F., (1979), *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra.* Amsterdam: Brill

Benda, H. J., (1958), "Christian Snouck Hurgronje and the foundation of Dutch Islamic policy in Indonesia", *Journal of Modern History*, 30

……., (1985), *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*. Jakarta: Pustaka Jaya

Berkes, N., (1964), *The Development of Secularization in Turkey*. Montreal: McGill University Press

Bhaba, H. K., (1994), *The Location of Culture.* London: Routledge

Biccum, A., (2010), *The Legacy of Empire: Marketing Development*. London: RoutledgeBonneff, Marcel, (1974), "Le renouveau d'un rituel royal: les Garebeg à Yogyakarta", *Archipel* 8.

van den Bergh, L.W.C., (2004), *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara.* Jakarta: INIS

Blackwood, L.; Hopkins, N., & Reicher, S., (2012), I Know who I am, but who do they think I am? Muslim Perspectives on encounters with airport authorities, *Ethnic and Racial Studies*, 36/6

…….., (2015), From Theorizing Radicalization to Surveillance Practices: Muslims in the Cross Hairs of Scrutiny. *Political Psychology*. Vol. XX, No. XX

Bongar, B.; Brown, L. M., Beutier, L. E., Breckenridge, J. N.M, (2007), *Psychology of Terrorism*. Oxford: Oxford University Press

Borum, R. (2004). *Psychology of terrorism.* Florida: University of Florida Press.

Bosma, U., (2007), The Cultivation System (1830-1870) and Its Private Entrepreneurs on Colonial Java, *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 38, No. 2

…….., (2012), "Why is there no Post-colonial Debate in the Netherlands?", in Ulbe Bosma (ed.), *Post-colonial Immigrants and Identity Formations in the Netherlands.* Amsterdam: Amsterdam University Press

VanBreda, A. D., (2001), *Resilience Theory: A Literature Review with special chapters on deployment resilience in military families & resilience*

theory in social work. Pretoria, South Africa: South African Military Health Service, Military Psychological Institute, Social Work Research & Development

Bremen, J., (1983), *Penguasaan Tanah dan Tenaga Kerja Jawa di Masa Kolonial.* Jakarta: LP3ES

Breman, J. (2020). Colonialism and Its Racial Imprint. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, *35*(3), 463–492. https://www.jstor.org/stable/26937814

Bronson, B., & Wisseman, J., (1976), "Palembang as Śrīvijaya: The Lateness Of Early Cities In Southern Southeast Asia", Asian Perspectives, Vol. 19, No. 2

Brown, R. L., (1987), "A Note on the Recently Discovered Gaṇeśa Image from Palembang, Sumatra", Indonesia, No. 43

Van Bruinessen, M., (1998), "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia", Die Welt des Islams, New Series, Vol. 38, Issue 2

……..., (1994), "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* 1 (1)

……, (1999), *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat.* Bandung: Mizan

Bukido, R., Syarif, U.A., Mantu, R., (2020), Ru'yat al-Aqallīyāt al-Muslimah Hawla al-Tadayyun: Mawqif Jayl al-Shabāb fi Manado, *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*. Vol. 27, No. 3, (2020)

Buletin Djembatan Kawanua, Masalah 16-27 (1967)

Bourdieu, P., (2013), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press

Buskens, L., Kommers, J., (2007), "Dutch Colonial Anthropology in Indonesia", *Asian Journal of Social Science*, Vol. 35, No. 3

Campbell-Shills, L., Forde, D. R., and Stein, M. B., (2009), Demographic and childhood environmental predictors of resilience in a commu-

nity sample, *Journal Psychiatric Resilience,* 2009 Aug; 43(12). doi: 10.1016/j.jpsychires.2009.01.013

Camus, A., (2007), *Exile and The Kingdom: Stories*. New York: Vintage Books

Carey, P. B. R. (1974), *The Cultural Ecology of Early Nineteenth Century Java.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies

……., (1976), "The Origins of the Java War (1825-30)", *English Historical Review*, No. 91

……..., (1981), *Babad Dipanegara: An Account of the Outbreak of the Java War (1825-30) - The Surakarta court version of the Babad Dipanagara with translations in English and Indonesian Malay.* Kuala Lumpur: Art Printing

....……., (1982), "Raden Saleh, Dipanegara, and The Painting of the Capture of Dipanegara at Magelang (28 March 1830)", *JMBRAS*, Vol. 55 No 1

……., (1985), *Asal-Usul Perang Jawa: Pemberontakan Sepoy dan Lukisan Raden Saleh.* Jakarta: Pustaka Azet

……..., (1986), "Waiting for the 'Just King': The Agrarian World of South-Central Java from Giyanti (1755) to the Java War (1825-30), Modern Asian Studies, Vol. 20, No. 1

……, (2004), *Asal Usul Perang Jawa: Perang Sepoy dan Lukisan Raden Saleh.* Yogyakarta: LKIS

……., (2007), *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785–1855.* Leiden: KITLV Press., yang diterjemahkan Peter Carey, (2010), *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia dan KITLV

……., (2008), *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855.* Leiden: KITLV Press

……., (2010), "Sexuality and Power: Towards an Intimate History of the Consolidation of Dutch Rule in Early 19th-century Java", *The Newletter*, No. 54

……..., (2014a), *Takdir: Riwayat Pangeran Diponegoro 1785 – 1855.* Jakarta: Kompas

……..., (2014b), "A Miscievies Young Rogue and a Dwarf: Reflection on the Role of the Punakawan in the Age of Prince Diponegoro (1785-1855), *Indonesian Journal of Disability Studies*, Vol. 1

……..., (2014c), *Destiny: The Life of Prince Diponegoro of Yogyakarta 1785–1855.* Oxford: Peter Lang yang diterjemahkan menjadi *Takdir: Riwayat Pangeran Diponegoro (1785–1855)*. Jakarta: Kompas Gramedia

……..., (2015), *Orang China, Bandar Tol, Candu dan Perang Jawa: Perubahan Persepsi tentang Cina 1755-1825*. Depok: Komunitas Bambu

……..., (2016), *Takdir: Riwayat Pangeran Diponegoro 1785-1855.* Jakarta: PT Gramedia

……..., (2017), *Sisi Lain Pangeran Diponegoro: Babad Kedung Kebo dan Historiografi Perang* Jawa. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

……..., (2018), *Raden Saleh Syarif Bustaman (1881-1880) dan Perang Jawa (1825-1830): Sejarah Sebuah Keluarga Pembangkang*. Jakarta: KPG

……..., (2021), *Diponegoro dan Alam: Sekilas Hidup Ekologis pada Tatanan Lama Jawa (1985-1855)*. Benantara: Bentang Alam dalam Gelombang Sejarah Nusantara

Carey, P. B. R. dan Houben, V., (2016), *Perempuan-perempuan Perkasa di Jawa XVIII-XIX*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

Cassels, S.; Curran, S. R. and Kramer, R., (2005), "Do Migrants Degrade Coastal Environments? Migration, Natural Resource Extraction and Poverty in North Sulawesi, Indonesia", Human Ecology, Vol. 33, No. 3

Chakrabarty, D., (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton, NJ: Princeton University Press

Chalk, P., Rabasa, A., Rosenau, W. & Piggott, L., (2009), *Evolving Terrorist Threat to Southeast Asia: A Net Assessment*. Santa Monica: Rand Corporation.

Chambert-Loir, H., dkk., (2010), *Iman dan Diplomasi: Serpihan Sejarah Kerajaan Bima.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia – Ecole francaise d'Extreme-Orient – Direktorat Sejarah dan Purbakala – Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata

De Charms, R., (1968), *Personal causation: The internal affective determinants of behavior.* New York City, NY: Academic Press

Chaudhuri, K. N., (1985), *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History of the Rise to 1750.* Cambridge: Cambridge University Press

Charras, M., (2016), "Feeding an Ancient Harbour-City: Sago and Rice in the Palembang Hinterland", Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, Vol. 102

Christomy, T., (2001), "Syattariyah Order in West Java: The Case of Pamijahan", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vo. 8, No. 2

……, (2008), *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java.* Singapore: ANU Press, terutama Bab 6: "Linking to the Wider Worlds of Sufism".

Claver, A., (2014), *Dutch Commerce and Chinese Merchants in Java: Colonial Relationships in Trade and Finance, 1800-1942.* Leiden: E. J. Brill

Collins, J. T., (1983), "A Note On Cultural Vocabulary In The Moluccan Islands", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 139, 2/3de Afl.

Connor, KM & Davidson Jr, (2003) "Develompment of The New Resilience Scale: The Connor-Davidson Resilience Scale (CD-RISC)", *Journal of Depression and Anxiety*. Vol 18

Cooley, F. L., (1969), "Village Government in the Central Moluccas", *Indonesia*, No. 7

Corrado, R., (1981). A critique of the mental disorder perspective of political terrorism. *International Journal of Law and Psychiatry*, Vol. 4, No. 3-4

Cote, J., (1995), "Imperialism and the Progressive Education Movement: Schooling in Colonial Sulawesi", *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education*, Volume 31, Issue 1

Couser, G. T., (2005), Presenting Absent Fathers in Contemporary Memoir, *Southwest Review*, Vol. 90, No. 4

Creese, H., (2004), *Women of the Kakawin World: Marriage and Sexuality in the Indic Courts of Java and Bali.* Armonk, New York: M.E. Sharpe

Cuisinier, J., (1959), "La guerre des Padri (1803-1838-1845)", Archives de sociologie des religions 4e Année, No. 7

Dawkins, R., (2019), *Outgrowing God: A Beginner's Guide*. London: Black Swan

Dell, M. and Olken, B. A., (2017), "The Development Effects of the Extractive Colonial Economy: The Dutch Cultivation System in Java", https://scholar.harvard.edu/files/dell/files/170414draft.pdf

Dhilon, P., (1999), "(Dis)locating Thoughts: Where do the Birds go After the last Sky?", dalam T. Popkewitz and L Fendler (ed.), *Critical Theories in Education: Changing Terrains of Knowledge and Politics.* New York: Routledge

Dhewayani, J., (2016), "Managing Religious Diversity in Indonesia: Policy and Reality", dalam Dicky Sofjan (ed.), *Religion, Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia.* Geneva: Globethics

Van Dijk, C., (1981), *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia.* Leiden: Brill, terutama Bab 7 - Why Did People Join The Darul Islam?

van Dijk, K., (1995), "From Colony to Independent State: The Changing Fate in Minahasa of a Tiny Muslim Minority amidts Christians", R. Schefold (ed.), *Minahasa: Past and Present.* Amsterdam: CNWS

Van Dijk, K. and Taylor, J. G., (ed.), (2011) *Cleanliness and Culture: Indonesian Histories.* Amterdams: E. J. Brill

Diponegoro, (1908, 1914, dan 1917), *Babad Diponagoro: Serat Babad Dipanagaran karanganipun swargi Kangjeng Pangeran Arya Dipanagara piyambak: Nyariosaken wiwit remenipun dhateng agami Islam tuwin dadosing prang ageng ngantos dumuginipun kakéndhangaken dhateng Menadho*. Albert Rusche (ed). 2 Vol. Soerakarta: Rusche & Co. Pangeran Diponegoro, (1983), *Babad Diponegoro Ing Nagari Ngayogyokarto Adiningrat I*, alih aksara Ambaristi dan Lasman Marduwiyota. Jakarta: Perpustakaan Nasional - Balai Pustaka

Dirajo, R. M. H. N., (1985), "Sejarah Perjuangan Almarhum Sultan Mahmud Badaruddin II. Sumatera Selatan: Direktorat Jenderal Musium, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

Disley, W., E., Weed, K., Reding, A., Clutterback, L., & Warnes, R. (2012). *Individual Disengagement From Al-Qaida-Influenced Terrorist Groups.* Santa Monica CA: Rand Corporation.

Djafar, S. H., (2008), *Himpunan Pergerakan Perang Diponegoro Melalui Tiga Serangkai Dalam Sambutan Para Walak Minahasa di Tempat Pengasingan Jaton.* Jakarta: Timpani Publishing

Djakaria, S., (2012), *Perkawinan Campuran di Minahasa: Studi Kasus di Kampung Jawa Tondano.* Yogyakarta: Kepel Press

Djamhari, S. A., (2014), *Strategi Menjinakkan Diponegoro: Stelsel Benteng 1827-1830.* Jakarta: Komunitas Bambu

Djamil, A., (2001), *Perlawanan dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak.* Yogyakarta: LKiS

Djojosuroto, K., (2011), "Dialek dan Identitas Jawa Tondano di Mianhasa: Suatu kajian Historis". *Jurnal Didaktika Dwija Indria*, Vol 1, No 1

……., (2013), Ikon Tradisi Ba'do Ketupat Sebagai Refleksi Kebudayaan Masyarakat Jaton di Sulawesi Utara, *al Harakah*, Vol. 15, No 2

Dobbin, C., (1972), "Tuanku Imam Bondjol (1772-1864)", *Indonesia*, No. 13

……..., (1974), "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, Vol. 8, No. 3

……..., (1977), "Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of the Padri Movement, 1784-1830", *Indonesia*, No. 23

Donner, F. M. and Hasselbach-Ande, R., (ed.), (2022), *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*. Chicago: The Oriental Institute

Drewes, G. W. J., (1925), *Drie Javaansche Goeroe's: Hum Leven, Onderricht En Messiasprediking.* Leiden: Drukkerij A. Vros.

……..., (1977), Directions for Travellers on the Mystic Path: Zakariyyāʾ al-Anṣārī's Kitāb Fatḥ al-Raḥmān and Its Indonesian Adaptations. Leiden, The Hague-Martinus Nijhoff: Brill

……..., (1982), "De Etymologie Van Padri", Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde Deel 138, 2/3de Afl.

Driver, F., (2000), *Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire.* Oxford: Blackwell

Ducksorth, A., (2017), *Grit: Why Passion and Resilience are the Secrets to Success*. London: Vermilion

Dumadi, S. M., (1986), *Pahlawan Dipanegara Berdjuang: Bara Api Kemerdekaan Nan Tak Kundjung Padam.* Jakarta: Gunung Agung

Duncan, C. R. (2005), "The Other Maluku: Chronologies of Conflict in North Maluku", *Indonesia*, No. 80

Durkheim, E., (1996), *Moral and Modernity*. London: Routledge.

……..., (1995), *Elementery Form of Religious Life*. London: Free Press.

Easton, S. C. (1964), *The Rise and Fall Westen Colonialism: A Historcal Survey from the Early Nineteenth Century to the Present.* New York: Frederick A Preager, Inc.

Ehrlich, J., (2023), The East India Company and the Politics of Knowledge. Cambridge University Press

Ellen, R., (1996), "Arab Traders and Land Settlers in the Geser-Gorom Archipelago", *Indonesia Circle*, No. 70

Emmer, P. C., (2014), "The Rise and Decline of the Dutch Atlantic, 1600–1800", dalam Gert Oostindie dan Jessica V. Roitman, (2014), *Dutch Atlantic Connections, 1680-1800: Linking Empires, Bridging Borders.* Leiden: Brill

Endraswara, S., (2010), *Etika Hidup Orang Jawa: Pedoman Beretiket Dalam Menjalani Kehidupan Sehari-Hari.* Yogyakarta: Penerbit Narasi

……, (2012), *Falsafah Hidup Jawa: Menggali Mutiara Kebijakan dari Intisari Filsafat Kejawen.* Yogyakarta: Cakrawala

Erick, Y., (2021), Kyai Modjo dan Politik Khilafah Pra-Modern: Imajinasi Kepemimpinan di Kalangan Muslim di Kampung Jawa Tondano, Thesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Esty, J. D., (1999), "Excremental Postcolonialism", *Contemporary Literature*, Vol. 40, No. 1

Etek, A.; Mursjid A.M., Arfan B.R., (2007), *Koto Gadang Era Milenial.* Yogyakarta: LKiS

van Eysinga, P. P. R., (1942), *Handboek der Land-en Volkenkunde, Geschiedtaal-, Aardrijks- en Staatkund van Nederlandsch Indie*, buku III. Amsterdam: dkj. L. Can Bakkenes

Facal, G., (2014), "Religious Specificities in the Early Sultanate of Banten (Western Java, Indonesia)", *Indo-Islamika*, Volume 4, Nomor 1

Fadlan, M. N., (2015a) "Citra Pengasingan Dalam Naskah Surat: Kajian atas Surat-Surat Eyang Hasan Maolani, Lengkong", *Proceeding International Conference on Nusantara Manuscript Tahun 2015.* Pontianak: IAIN Pontianak Press

…….., (2015b), "Surat-Surat Eyang Hasan Maulani, Lengkong: Suntingan Teks dan Analisis Isi", Thesis Program Magister Studi Susastra, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok

Fanani, A., (2012), "Ajaran Tarekat Syattariyyah Dalam Naskah Risalah Shattariyyah Gresik", *Walisongo*, Volume 20, Nomor 2

Faridah, I., (1995), "Peranan Eyang Hasan Maolani dalam Menghadapi Kolonialisme di Kuningan." *Skripsi* Sejarah Peradaban Islam, FAH IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Fass, P. S., (2006), Review: The Memoir Problem, Reviewed Works: Out of Egypt: A Memoir by André Aciman; Waiting for Snow in Havana: Confessions of a Cuban Boy by Carlos Eire; Lost in Traslation: A Life in a New Language by Eva Hoffman; Lost in America: A Journey with My Father by Sherwin B. Nuland; Vixi: Memoirs of a Non-Belonger by Richard Pipes; Blue as the Lake: A Personal Geography by Robert B. Stepto, *Reviews in American History,* Vol. 34, No. 1

Fasseur, C., (1975), *Kultuurstelsel en koloniale baten. De Nederlandse exploitatie van Java 1840–1860*, Leiden: Leiden University Press

……., (1986), The Cultivation System and its Impact on the Dutch Colonial Economy and the Indigenous Society in Nineteenth-Century Java. *Comparative Studies in Overseas History*, Vol. 6

Fathurrahman, O., (2008), *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Jakarta: Prenada Media Group – Ecole Francise d'Extreme-Orient-PPIM UIN Jakarta

……..., (2015), "New Textual Evidence for the Intellectual and Religious Connections between the Ottomans and Aceh" dalam Peacock & Gallop [eds.], (2015), *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks, and Southeast Asia*. Oxford: Oxford University Press

……., (2016), *Shaṭṭārīyah Silsilah in Aceh, Java, and the Lanao area of Mindanao.* Tokyo, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, University of Foreign Studies

Fathurahman, O., Midori, K., and Riwarung, L. S., (eds.). (2019), *The Library of an Islamic Scholar of Mindanao: The Collection of Sheik Muhammad Said bin Imam sa Bayang at the Al-Imam As-Saddiq (A.S.) Library, Marawi City, Philippines: An Annotated Catalogue with Essay*. Tokyo: Institute of Asian, African, and Middle Eastern Studies, Sophia University

Feener, R. M., (1989), "Hybridity and the 'Hadhrami Diaspora' in the Indian Ocean Muslim Networks", *Asian Journal of Social Science,* Vol. 32, No. 3, SPECIAL FOCUS: Arab Communities and Networks in South and Southeast Asia

Fidiyani, R., (2013), "Kerukunan Umat Beragama di Indonesia: Belajar Keharomonisan dan Toleransi Di Desa Cikakak, Kecamatan Wagon, Kabupaten Banyumas", *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 13 No. 3

Fink, N. C., & Hearne, E. B., (2008), *Beyond Terrorism: Deradicalization and Disengagement from Violent Extremism*. London: International Peace Institute

Fish, M. S., (2002), "Islam and Authoritarianism", World Politics, Vol. 55, No. 1

Fitzpatrick, E. B. (2000). Balaipustaka In The Dutch East Indies: Colonizing A Literature. In S. Simon & P. St-Pierre (Eds.), *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era* (pp. 113–126). University of Ottawa Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt1ckpcz7.9

Fitzpatrick, E. B. (2008). The Public Library as Instrument of Colonialism: The Case of the Netherlands East Indies. *Libraries & the Cultural Record*, *43*(3), 270–285. http://www.jstor.org/stable/25549496

Florida, N. K., (1995), "Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java". Durham: Duke University Press;

……., (2012), "Javanese Literature in Surakarta Manuscripts, Vol. 1. 2. 3", Cornell University, SEAP, 1993, 2000, 2012)

……., (2018), "Writing Traditions in Colonial Java: The Questions of Islam" yang edisi Indonesianya adalah Nancy K. Florida, (2020), *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri, dan Pujangga Jawa.* Yogyakarta: Buku Langgar

……., (2000), *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts: Manuscripts of the Mangkunagaran Palace.* Cornell: Cornell University Press

van Fraasen, C. F., (1987), Ternate, "De Molukken en De Indonesische Archipel, Van Soa Organisatie en Vierdeling: Een Studie van Tradi-

tionele Samenleving en Cultuur en Indonesia", Disertasi Universiteit Leiden

Da Franca, A. P., (2000), *Pengaruh Portugis di Indonesia.* Jakarta: Sinar Harapan

Fogg, K. W., (2014), "Seeking Arabs but Looking at Indonesians: Snouck Hurgronje's Arab Lens on the Dutch East Indies", *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 8:1

Forrester, G., (1971), The Java War 1825-1830: Some Javanese Aspects including an excerpt from the Babad Dipanegara of the Bupati of Purwaredja. Thesis submitted for the degree of Master of Arts (Asian Studies) in the Australian National University

Frescura, F., (2017), "Symbolic Dimensions of 19th Century Dutch Colonial Settlement at the Cape of Good Hope", *Journal for the Study of Religion*, Vol. 30, No. 2

Fulle, G. E., (2008), "A World without Islam", Foreign Policy No. 164

Furnivall, J. S., (1944), *Netherlands India: A Study of Plural Economy.* Cambridge: Cambridge University Press

al-Gadri, H., (1984), *Snouck Hurgronje: Politik Belanda terhadap Islam dan Keturunan Arab.* Jakarta: Sinar Harapan

Gafur, A., "Islam Di Kesultanan Banjar Pada Abad Ke 19 M Dan Peran Muhammad Arsyad Al-Banjari", https://media.neliti.com/media/publications/40303-ID-islam-di-kesultanan-banjar-pada-abad-ke-19-m-dan-peran-muhammad-arsyad-al-banjar.pdf

Garfinkle, R., (2007). *Personal transformations: moving from violence to peace.* Washington DC: United States Institute of Peace

Gascoigne, J., (2000), "Motives for European Exploration of the Pacific in the Age of the Enlightenment", *Pacific Science*, Vol. 54, No. 3

Gassing, A. Q., (1975), *Tinjauan Syari'at Islam terhadap Tradisi Maulid Nabi Masyarakat Cikoang Daerah Kabupaten Takalar*, makalah tak diterbitkan. Makassar: UIN Alaudin Makassar Geertz, Clifford, (1976), *The Religion of Java.* Chicago: The University of Chicago Press

Gallop, A. T. & Arps, B., (ed.), (1991), *Golden letters: writing traditions of Indonesia*. Londan: The British Library

Gazalba, S., (1984), *Mesjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam.* Jakarta: Pustaka al-Husna

Gelderblom, O., (2013), Abe de Jong and Joost Jonker, "The Formative Years of the Modern Corporation: The Dutch East India Company VOC, 1602–1623", *The Journal of Economic History*, Vol. 73, No. 4

Gibson, T., (2007), *Islamic Narrative and Authority in Southeast Asia, from the 16th to the 21st Century*. New York: Palgrave Macmillan

Gilmartin, M., and Berg, L.D, (2007), "Locating Postcolonialism", *Area*, Vol. 39, No. 1

Gilligan, R., (2000), Adversity, resilience and young people: The protective value of positive school and spare time experiences. *Children and Society*, Vol. 14

Gosal, N., (2015), Sejarah Perkembangan Islam di Kecamatan Tombatu, 1952-2010, Manado: skripsi tidak diterbitkan Sarjana Sastra Universitas Samratulangi

Graves, E. E., (2010), *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century.* Cornell: Cornell Southeast Asia Program Publications

Graafland, N., (1987), *Minahasa Masa Lalu dan Masa Kini Hingga Pertengahan Abad ke-19: Suatu sumbangan untuk studi wilayah dan bangsa-bangsa hingga pertengahan abad ke-19*. Terj. Yoost Kullit. Jakarta: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi

……, (1991), *Minahasa: Negeri, Rakyat, dan Budayanya*. terj. Lucy Montolalu. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti

Greedharry, N, (2008), *Postcolonial Theory and Psychoanalysis.* London: Palgrave

Griffith, S.H., (1988), Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century**.** *Jewish History*, Vol. 3, No. 1, h. 65-94

Guillot, C., (2008), *Sejarah Banten dan Peradaban Abad X-XVII.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

De Haan, F., (1912), *Priangan*, Bataviaasch Genootschap van Kusnten en Wetenschappen

Hadler, J., (2008), "A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History", The Journal of Asian Studies, Vol. 67, No. 3

……., (2010), *Sengketa Tiada Putus: Matriarkat, Reformisme Agama, dan Kolonialisme di Minangkabau.* Jakarta: Freedom Institute

Hadziq, A. A., (tt), *Otobiografi Dan Surat-Surat Eyang Hasan Maolani Dari Menado.* ttp: tp

……., (2020), https://www.nurhishare.web.id/2016/04/otobiografi-eyang-hasan-maolani-bagian-1.html

Haidt, J., (2012), *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon

Hall, K. R., (1996), "The Textile Industry in Southeast Asia, 1400-1800", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 39, No. 2

……., (2014), "European Southeast Asia Encounters with Islamic Expansionism, circa 1500-1700: Comparative Case Studies of Banten, Ayutthaya, and Banjarmasin in the Wider Indian Ocean Context", Journal of World History, Vol. 25, No. 2/3

Hambali, M. M., (2019), Hasan Maolani: Bersurat pada Keluarga dalam Pengasingan di Kampung Jawa Tondano 1842-1874. *Skripsi* Sejarah dan Kebudayaan Islam, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hamid, W., (2014), Hubungan Masyarakat Jawa Tondano dengan Minahasa, *Jurnal al-Qalam*, Volume 20

Hamidah, (2010), Gerakan Petani Banten: Studi terhadap Konfigurasi Sufisme Awal Abad XIX, *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Volume XIV, No 2

Handoko, S. T., (2016), "Boven Digoel Dalam Panggung Sejarah Indonesia: Dari Pergerakan Nasional Hingga Otonomi Khusus Papua", *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, Vol. 1, No. 2 Handoko, Wuri, (2007b), "Asal-Usul Masyarakat Maluku, Budaya, dan Persebarannya: Kajian Arkeologi dan Mitologi", *Kapata Arkeologi*, Volume 3 Nomor 5

……., (2009), "Ekspansi dan Rivalitas Kekuasaan Islam: Pengaruhnya di Wilayah Siri Sori Islam, Pulau Saparua, Maluku Tengah", *Jurnal Kapata Arkeologi,* Vol. 5 No. 8

…….., (2017), "Ekspansi Kekuasaan Islam Kesultanan Ternate di Pesisir Timur Halmahera Utara", *Kapata Arkeologi*, Volume 13 Nomor 1

Handoko, W. dan al-Mujabuddawat, M. (2017: 153), "Situs Kampung Tua Kao: Identitas Asal-Usul dan Jejak Peradaban Islam di Wilayah Pedalaman Halmahera Utara", *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, Volume 2, Nomor 2

Hanna, W. A., (1983), *Kepulauan Banda: Kolonialisasi dan Akibatnya di Kepulauan Pala.* Jakarta: PT. Gramedia

Hanna, W. A. dan Alwi, D., (1990), *Turbulent Times Past in Ternate and Tidore.* Moluccas: Rumah Budaya Banda Naira

Haq, M. Z., (2010), *Tasawuf Pandawa: Puntadewa, Werkudara, Arjuna, Nakula, dan Sadewa.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Haris, D. M. N., dan Rahim, R., Affandi, A., (2017), "Akar Tradisi Politik Sufi Ulama Kalimantan Barat Abad ke-19 dan 20", *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 10 (1)

Haryadi, (2000), "Sistem Seting Masyarakat Kampung Jawa Tondano: Kajian Terhadap Aktivitas dan Seting pada Permukiman Kampung di Kabupaten Minahasa Propinsi Sulawesi Utara", thesis tidak diterbitkan S2 Arsitektur UGM

Hasan, N., (2007), "The Tuḥfat al-Rāghibīn: The work of Abdul Samad al-Palimbani or of Muhammad Arsyad al-Banjari?", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 163, No. 1

Hasan, A. H., (1998), *Aroma Sejarah dan Budaya Ternate.* Ternate: tp

Hayat, Abu, (1930), "Two Malay Letters from Ternate in the Moluccas, Written in 1521 and 1522" edited and translated by C. O. Blagden, *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 6, No. 1

Hekker, M. W. M., (1991), "Vooroudercultus en Sjamanisme in Bolaang Mongondow", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, Deel 147, 4de Afl.

Henley, D., (1993), "Nationalism and Regionalism in Colonial Indonesia: the Case of Minahasa", *Indonesia: the East Indies and the Dutch* 55, No. 1

……., (1997), 'Carrying capacity, climatic variation, and the problem of low population growth among Indonesian swidden farmers: evidence from North Sulawesi', dalam Peter Boomgaard, Freek Colombijn and David Henley (eds), (1997), *Paper landscapes: Explorations in the environmental history of Indonesia*. Leiden: KITLV Press

……..., (2001), 'Malaria past and present: The case of North Sulawesi, Indonesia', Southeast Asian Journal of Tropical Medicine and Public Health 32:

……., (2005a), *Fertility, food and fever; Population, economy and environment in North and Central Sulawesi, 1600-1930*. Leiden: KITLV Press.

……., (2005b), 'Population and the means of subsistence; Explaining the historical demography of island Southeast Asia, with particular reference to Sulawesi', *Journal of Southeast Asian Studies*, 36-3

……., (2006), 'From low to high fertility in Sulawesi (Indonesia) during the colonial period; Explaining the "first fertility transition"', Population Studies 60-3:

……., (2011a), Forced labour and rising fertility in colonial Indonesia, *Asian Population Studies*, 7 (1). DOI:10.1080/17441730.2011.544900

……..., (2011b), "Hygiene, housing and health in colonial Sulawesi", dalam David Henley, *Cleanliness and Culture*. Leiden: Brill

Henley, D.; Schouten, M. J.C. and Ulaen, A. J., (2007), "Preserving the peace in post-New Order Minahasa", in Henk Schulte Nordholt And Gerry Van Klinken (ed.), *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia.* Amsterdam: Brill

Herusatoto, B., (2003), *Simbolisme Dalam Budaya Jawa.* Yogyakarta: Hanindita Graha Widia

al-Hishni, Imam Taqiyuddin Abi Bakar bin Muhammad al-Husaini (tt), *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayathi al-Ikhtisor.* Kairo: Darul al-Kutub al-'Islamiyah.

Hickson, S. J., (1989), *Naturalist in North Celebes: a narrative of travels in Minahasa, the Sangir and Talaud islands, with notice of the fauna.* London: John Murray

Hisyam, M., (2001), *Cought Between Three Fires: The Javanese Pangulu Under The Dutch Colonial Administration 1882-1942.* Jakarta: INIS

Hogendorp, H. Graaf van, (1913), *Willem van Hogendorp in Nederlandsch-Indië, 1825-1830*'s. Gravenhage: Nijhoff

Horgan, J., (2007b), "Psychological Factors Related to Disengaging from Terrorism: Some Preliminary Assumptions and Assertions". *Rand Confrence: Option for Helping Middle Eastern Youth Escape the Trap of Radicalization*. Santa Monica: Rand Corporation

……., (2007b), "Understanding Terrorist Motivation: a Socio-Psychological Perspective". Dalam M. Ranstorp, Mapping Terrorism Research: State of The Art and Future Direction. Abingdon OX: Routledge

……., (2008), "Deradicalization or Disengagement?: A Process in Need of Clarity and a Counterrorism Initiative in Need of Evaluation". Perspectives on Terrorism. Volume II, Issue 4

……., (2009a), "Individual Disengagement: A Psychological Analysis". Dalam T. Bjorgo, & J. Horgan, *Leaving Terrorist Behind: Individual and Collective Disengagement*. New York: Routledge

……., (2009b). *Walking away from terrorism: Accounts of disengagement from radical and extrimist movements.* Oxon: Routledge.

……..., (2011), "Disengagement from Terrorism". *Journal of Personality and Social Psychology*, 56

Horgan, J., and Braddock, K., (2010), "Rehabilitating the Terrorists?: Challenges in Assessing the Effectiveness of De-radicalization Programs." Terrorism and Political Violence 22

Humena, S., (2015), "Enklave Bahasa Jawa Tondano di Kecamatan Tondano Utara Kabupaten Minahasa Provinsi Sulawesi Utara: Kajian Dialektologi", Thesis S2 Ilmu Linguistik UGM

Horikoshi, H., (1987), *Kiai dan Perubahan Sosial*. Terj. Umar Basalim dan Andi Mualry Sunrawa. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat

Houben, V., (1994a), *Kraton and Kumpeni: Surakarta and Yogyakarta 1830-1870.* Leiden: KITLV Press

……..., (1994b), "Profit versus Ethics : Goverment Enterprises in the Late Colonial State", Robert Cribb (ed.), *The Late Colonial State in Indonesia: Politivcal and Economic Foundations of the Netherlands Indies 1880-1942.* Leiden: KITLV Press

……..., (2003a), "Southeast Asia and Islam", *The Annals of the American Academy* of Political and Social Science Vol. 588

……..., (2003b), *Keraton dan Kompeni: Surakarta dan Yogyakarta, 1830-1870*, Bentang Budaya

Howell, J. D., (2010), "Indonesia's Salafist Sufis", *Modern Asian Studies*, Vol. 44, No. 5

Humena, S., (2015), "Enklave Bahasa Jawa Tondano di Kecamatan Tondano Utara Kabupaten Minahasa Provinsi Sulawesi Utara: Kajian Dialektologi", Thesis S2 Ilmu Linguistik UGM

Huong, D. T. and Huong, N. T. T., (2018), "Ecological Culture and Educational Issue of Ecological Culture: Motivation for the Human Development", *American Journal of Educational Research*, Vol. 6 No. 6 Hurgronje, Christiaan Snouck, (1996), *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya.* Jakarta: INIS

……..., (1996), *Tanah Gayo dan Penduduknya.* Jakarta: INIS

……., (2007), *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning – The Moslem of the East-Indian Archipelagi.* Amsterdam: Brill Classics in Islam

Husein, Sa., & Mony, S., (2019), Relasi Islam Dan Budaya Pada Masyarakat Islam Di Pulau Saparua Kabupaten Maluku Tengah, *Laporan Penelitian*, IAIN Ambon

Hussin, N., (2012), "Trading Networks of Malay Merchants and Traders in the Straits of Melaka from 1780 to 1830", Asian Journal of Social Science Vol. 40, No. 1, Special Focus: Trade and Finance in the Malay World: Indigenous History Revisited

Husen, A. W., (2019), Tradisi Barjanzi Masyarakat Kampung Banjer Kecamatan Tikala Kota Manado: Studi Kasus Upacara Aqiqahan Hari Kelahiran Anak. Skripsi tidak diterbitkan Jurusan Sejarah Peradaban Islam Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, IAIN Manado

Hwang, J. C.; Panggabean, R. and Fauzi, I. A., (2013), The Disengagement of Jihadis in Poso, Indonesia, *Asian Survey*, Vol. 53, No. 4. https://doi.org/10.1525/as.2013.53.4.754

Ibrahim, M., (1996), *Cut Nyak Din*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI

Ichsan A., & Nur, M., (2019), *Menelusuri Jejak Islam di Tanah Minahasa*. Manado: Balai Pelestarian Nilai Budaya Manado

Iqbal, M., (1920), *The Secrets of the Self: Asrar-i Khudi*. London: Macmillan & Co. Ltd.

Jacobs, S. J. Hubert Th. Th. M., (1971), *a Treatise on the Moluccas (c. 1544): Probably the Preliminary Version of the Antonio Galvao's Lost Historia Das Moluccas*. edited, annotated dan translated into English from the Portuguese manuscript in the Archivo General de Indias, Sevila by Hubbert Th. M. Jacobs. Rome: Jesuit Historical Institute & St. Louis University

Jacobson, M., (2010), *Terrorist dropouts: learning from those who have left.* Washington: The Washington Institute for Near East Policy

Jamhari, (2000), "In the Center of Meaning: Ziarah Tradition in Java." *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* 7 (1)

……..., (2001), "The Meaning Interpreted: The Concept of Barakah in Ziarah." *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* 8 (1)

Jamhari dan Jahroni, J. (penyunting), (2005), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia.* Jakarta: RajaGrafindo Persada

Janken, K. R., (2016), Not Forgotten: The Use memoirs as Writing History or What I Learned About Autobiografi From John Franklin and August Meier, *Southern Cultures*, Vol. 22, No. 1

Jasko, K., D. LaFree, & Kruglanski, A. W., (2016), Quest for Significance and Violent Extremism: The Case of Domestic Radicalization, *Political Psychology*, 38 (5)

Jazeel, T., (2012), "Postcolonialism: Orientalism and the Geographical Imagination", Geography, Vol. 97, No. 1

Joglekar, P.P. (1996-1997), "Faunal Remains From Padri: Second Preliminary Report", Bulletin of the Deccan College Research Institute, Vol. 56/57

Johns, A. H., (1961), Sufism as a Category in Indonesian Literature and History, *Journal of Southeast Asian History*. Vol. 2 No 2

Jung, D., (2010), "Islam as a Problem": Dutch Religious Politics In The East Indies", *Review of Religious Research* Vol. 51, No. 3

Kadir, A. bin A., (1970), *The Hikayat Abdullah: An Annotated Translation by A. H. Hill.* Kuala Lumpur: Oxford University Press

Kagan, J., (1976), Resilience and continuity in psychological development. dalam Clarke A. M. & Clarke, A. D. B. (eds), *Early Experience: Myth and Evidence*. London: Open Books

Kalangie, N. S., (1999), "Kebudayaan Minahasa", Koentjaraningrat, dkk., *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia.* Jakarta: Penerbit Djambatan Kamadjaja, (1964), *Zaman Edan: Studi tentang Buku Kalatida dari R.Ng. Ronggowarsito.* Yogyakarta: UP Indonesia

Kaptein, N., (1994), *Perayaan Hari Lahir Nabi Muhammad SAW*. Jakarta: INIS

……., (2020), The Arab Middle East and Religious Authority in Indonesia, *Tebuireng: Journal of Islamic Studies and Society*, Vol. 1, No. 1

Karim, A. G., (2020), *Menegosiasi Ulang Indonesia: Perubahan Politik dan Lembaga-Lembaga Agama di Manado dan Sumenep dalam Era Awal Reformasi (1999-2005)*. IRCiSoD

Kartodirjo, S., (1966), *The Peasants Revolt of Banten in 1888.* Gravenhage: Nijhoff

....., (1978), *Protest Movement in Rural Java.* Singapore: ISEAS

……., (1984), *Ratu Adil*. Jakarta: Sinar Harapan

……., (2005), *Sejak Indische sampai Indonesia.* Jakarta: Penerbit Kompas.

Kartodirdjo, S., dkk., (1977), *Sejarah Nasional Indonesia,* Jilid III. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan - Balai Pustaka

Kathirithamby-Wells, J., (1990), "Banten: A West Indonesian Port and Polity during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", dalam J. Kathirithamby-Wells, and J. Villiers, (ed.), (1990), *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise.* Singapore: Singapore University Press

Al-Katuuk, K., (2020), Strategi di Komunitas Baru: Kecerdasan Budaya Kyai Mojo Mendirikan Kampung Jawa Tondano, *Jurnal Al-Qalam*, Volume 26 No 2

Kaufman, J., Cook, A., Arny, L., Jones, B. & Pittinsky, T. (1994). Problems defining resiliency: illustrations from the study of maltreated children. *Development Psychopathology*, 6

Kaunang, I. R. B., (2010), *Bulan Sabit di Nusa Utara: Perjumpaan Islam dan Agama Suku di Kepulauan Sangihe dan Talaud.* Yogyakarta: Intan Cendikia

Kaunang, I. R. B. dan Kusen, A. W. S., (2010), *Minahasa, Akulturasi dan Akselerasi.* Tondano: Naskah tidak diterbitkan

Kembuan, R., (2016a), "'Bahagia di Pengasingan': Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Buangan di Kampung Jawa Tondano (1830-1908)", thesis tidak diterbitkan Magister Ilmu Sejarah UGM

……..., (2016b), *Jawa Tondano: Sejarah dan Tokoh-Tokoh Yang Diasingkan Abad XIX*. Manado: PT BRI Tbk. Cabang Manado

Van Der Kemp, P. H., (1896), "Brieven Van Den Gouverneur-Generaal Van Der Capellen Over Dipanegara's Opstand Zoomede Eene Wederlegging Van Den Minister Elout", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Deel 46, 4de Afl., [6e Volgreeks, 2e Deel]

……..., (1900), "Palembang En Banka In 1816–1820", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië Deel 51, 3/4de Afl., [6e Volgreeks, 7e Deel] h. I, III-XII, 331-764

……..., (1908), "De geschiedenis van het ontstaan der Nederlandsch-Indische Lijnwaden-verordening van 1824. Bijdrage naar onuitgegeven stukken tot de kennis van het bestuur van den Gouverneur-Generaal Van der Capellen, "Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Deel 61, 3/4de Afl., [7e Volgreeks, 7e Deel]

……..., (1909), "Mr. C. T. Elout als minister van Koloniën: in zijne veroordeeling van het beleid der Regeering van den gouverneur-generaal baron Van der Capellen: Blijkens Onuitgegeven Stukken", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Deel 62, 1/2de Afl., [7e Volgreeks, 8e Deel]

Kern, R. A., (1956), "The origin of the Malay Surau", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 29, No. 1 (173)

Khayyat, S. L., (1985), Relations between Muslims, Jews and Christians as Reflected in Arabic Proverbs, *Folklore*, Vol. 96, No. 2 (1985), h. 190-207

Khan, T., (2021), *The Muslim Problem: Why We're Wrong About Islam and Why it Matters*. London Atlantik Books

Khoiri, A., (1996), "Corak Tasawuf Yang Diajarkan K. H. Ahmad Rifa'i", Disertasi tidak diterbitkan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Kim, Y. Y., (2001), *Becoming Intercultural: An Integrative Communication Theory and Cross-Cultural Adaptation.* USA: Sage PublicationKimura, Ehito, (2007), "Marginality and Opportunity in the Periphery: The Emergence of Gorontalo Province in North Sulawesi", Indonesia No. 84

Kim-Cohen, J. and Turkewitz, R., (2012), Resilience and measured gene-environment interactions, *Development Psychopathol*, 24 (4). doi: 10.1017/S0954579412000715.

Kinatanti, (2016), "Pengantar", dalam Roger A.C. Kembuan, (2016), *Jawa Tondano: Sejarah dan Tokoh-Tokoh Yang Diasingkan Abad XIX*. Manado: BRI Cabang Manado

Kirby, D. L., and Kirby, D., (2010), Contemporary Memoir: A 21st-Century Genre Ideal for Teens, The English Journal, Vol. 99, No. 4

Klaus, A., (1933: 499-501), "Shakespeare in Palembang", The English Journal, Vol. 22, No. 6

Knight, G. R., (2014), *Sugar, Steam and Steel: The Industrial Project in Colonial Java, 1830-1885.* Adelaide: University of Adelaide Press. G Roger Knight, (2013), *Commodities and Collonialism: The Story of Big Sugar in Indonesia, 1880-1940.* Leiden and Boston: Brill

Kobasa, S. C., (1982), The hardy personality: Toward a social psychology of stress and health. In G. S. Sanders & J. Suls (Eds.), (1982), *Social psychology of health and illness.* Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Assoc. VanBreda, *Resilience Theory*

Kodiran, (1999), "Kebudayaan Jawa", Koentjaraningrat, dkk., *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia.* Jakarta: Penerbit Djambatan

Koentjaraningrat, (1984), *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Penerbit Balai Pustaka

Van Koningsveld, P Sj., (1989), *Snouck Hurgronje dan Islam: delapan karangan tentang hidup dan karya seorang orientalis zaman colonial.* Jakarta: Girimukti Pasaka

van Koningsveld, P. S. (2016). Conversion of European Intellectuals to Islam: The Case of Christiaan Snouck Hurgronje alias ʿAbd al-Ghaffār. In B. Agai, U. Ryad, & M. Sajid (Eds.), *Muslims in Interwar Europe: A Transcultural Historical Perspective* (pp. 88–104). Brill. http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h1hd.8

Kosel, S., (2005), "Christian Mission in an Islamic Environment: Religious Conversion in North Sulawesi in the Light of a Case-Study from Bolaang Mongondow", Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde Bd. 51

……..., (2010), "The History of Islam In Bolaang Mongondow, North Sulawesi: Rationalisation and Derationalisation of religion*", Indonesia and The Malay World*, Vol. 38, issue 110

Kotambunan, R. E. H., (1985), *Minahasa 2 & 3: pemerintahan purba sampai kedatangan V. O. C. dan tiga perang Tondano.* Manado: s.n.

Kratz, E. U. dan Amir, A., (2002), *Surat Keterangan Syaikh Jalaluddin Karangan Faki Saghir.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia

Kraus, W., (2005), "Raden Saleh's Interpretation of the Arrest of Diponegoro: an Example of Indonesian 'proto-nationalist' Modernism", *Archipel*, 69

……..., (2018), *Raden Saleh: Kiprahnya dan Karyanya*. Jakarta: KPG

Krishna, S., (2009), *Globalization and Postcolonialism: Hegemony and Resistence in the Twenty-First Century.* United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

van der Kroef, J. M., (1949), "Prince Diponegoro: Progenitor of Indonesian Nationalism," The Far Eastern Quarterly, Vol. 8, No. 4

……..., (1953), "The Arabs in Indonesia", Middle East Journal, Vol. 7, No. 3

……., (1955), "The Indonesian Arabs / Les Arabes Indonesiens", Civilisations, Vol. 5, No. 1

Kruglanski, A. W., Gelfand, M. J., & Gunaratna, R. (2011). Aspects of deradicalisation. In R. Gunaratna, J. Jerard, & L. Rubin, *Terrorist Rehabilitation and Counter Terrorism: New Approaches to Counter Terrorism*. New York: Routledge.

Kruglanski, A. W., (2013), Psychological insights into Indonesian Islamic terrorism: The what, the how and the why of violent extremism. *Asian Journal of Social Psychology*, 16/2. doi: 10.1111/ajsp.12019

……., (1952), "The Messiah in Indonesia and Melanesia," *The Scientific Monthly* 75 (3)

……., (2014), The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism, *Political Psychology*, Vol. 35. doi: 10.1111/pops.12163

Kumar, A., (2008), *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad ke-18.* Depok: Komunitas Bambu

Kumar, M. P., (2011), "Postcolonialism: interdisciplinary or interdiscursive?", *Third World Quarterly*, Vol. 32, No. 4

……., (2015), *Orientalism, Terrorism, Indigenism: South Asian Readings in Postcolonialism.* London: SAGE Publications

Kutojo, S., dan Safwan, M., (1979), *Tuanku Imam Bonjol Riwayat Hidup dan Perjuangannya*. Jakarta: Mutiara

Kwartanada, D. (2015), "Perang Jawa (1825-1830) dan Implikasinya terhadap Hubungan Tionghoa-Jawa", dalam Peter Carey, (2015), *Orang Cina, Bandar Tol, Candu dan Perang Jawa: Perubahan Persepsi Tentang Cina 1755-1825.* Depok: Komunitas Bambu

Laffan, M., (1999), "Raden Aboe Bakar: An Introductory Note Concerning Snouck Hurgronje's Informant in Jeddah (1884-1912)," *Bijragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 155

……., (2003), *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds.* London and New York: Routledge

……..., (2011), *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past.* Princeton: Princeton University Press

Lal, R., (2004), Historicizing the Harem: The Challenge of a Princess's Memoir, *Feminist Studies*, Vol. 30, No. 3

Latham, R. G., (1861), "On the Pagan (Non-Mahometan) Populations of the Indian Archipelago, with Special Reference to the Colour of Their Skin, the Texture of Their Hair, and the Import of the Term Harafura", *Transactions of the Ethnological Society of London,* Vol. 1

Leirissa, R. Z., (1975), *Maluku Dalam Perjuangan Nasional Indonesia.* Depok: Lembaga Sejarah Fakultas Sastra Universitas Indonesia

……..., (1990), "Masyarakat Halmahera dan Raja Jailolo: Studi tentang Sejarah Masyarakat Halmahera Utara", disertasi tak diterbitkan Fakultas Sastra Universitas Indonesia

……., (1997), *Minahasa di Awal Perang Kemerdekaan Indonesia: Peristiwa Merah Putih dan Sebab-Musababnya*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan – Yayasan Malesung Rondor

……..., (2000), "The Bugis-Makassarese in the Port Towns: Ambon and Ternate through the Nineteenth Century", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 156, No. 3, "Authority And Enterprise Among The Peoples of South Sulawesi"

Leirissa, R.Z. et.al., (1982/1983), *Sejarah Sosial di Daerah Maluku*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan & Kebudayaan

Lemay, R., & Ghazal, H., (2001), Resilience and positive psychology: Finding hope. *Child and Family*, 5 (1)

Lewis, B., (1998), *The Multiple Identities of the Middle East.* New York: Schocken Books

Lihawa, H. R., (2006), "Tipologi Arsitektur Rumah Tinggal: Studi Kasus Masyarakat Jawa Tondano (Jaton) di Desa Reksonegoro Kabupaten Gorontalo", Thesis Magister/S2 Teknik Arsitektur UGM

Lindblad, J. T., (1989), "Economic Aspects of the Dutch Expansion in Indonesia, 1870-1914", *Modern Asian Studies*, Vol. 23, No. 1, p. 1-24

Lisangan, J. V., (1995), *Perjuangan Pemuda Indonesia Minahasa*. Manado: Penerbit Yayasan Wongken Werun.

Little, D. P., (1991), "The Nature of Khanqahs, Ribaths, and Zawiyas under the Mamluks", dalam Wael B. Hallaq and Donald P. Little (ed.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams.* Leiden: E. J. Brill

Locher-Scholten, E., (1994), "Dutch Expansion in the Indonesian Archipelago Around 1900 and the Imperialism Debate", *Journal of Southeast Asian Studies*, 25 (1)

Lopez, A. C., (2018), *Conversion and Colonialism: Islam and Christianity in North Sulawesi, c. 1700-1900*, unpublished dissertation at Faculty of Humanities, Leiden University, The Netherlands

Loupatty, dkk., S., (2006), *Sejarah Terbentuknya Kota Dagang Banda Hitu dan Ambon abad 15-17.* Ambon: BKSNT

Low, M. C. (2008). Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance, 1865-1908. *International Journal of Middle East Studies*, *40*(2), 269–290. http://www.jstor.org/stable/30069613

Lubis, Abdur-Razzaq, (2003), "Transformation Of Mandailing Cultural Identity And Leadership", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 76, No. 1 (284)

Lubis, N., (1996), *Syekh Yusuf al-Taj al-Makassari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia.* Bandung: Fakultas Sastra Universitas Indonesia - École Française d›Extrême-Orient – Penerbit Mizan

Lubis, N. H., (2007), *Kajian Tentang Perjuangan K.H. Hasan Maolani Dalam Rangka Pengusulannya Sebagai Pahlawan Nasional.* Bandung: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Penelitian, Universitas Padjadjaran.

Lumenta, N. N. O., (1991), "Proses Islamisasi di Manado: Pada abad ke-17 dan abad ke-18", *Tesis* di UGM Yogyakarta

Lundström-Burghoorn, W., (1981), *Minahasa Civilization: A Tradition of Change*. G**ö**teborg: ACTA Universitais Gothoburgensis.

Mckinnon, E. E., (1979), "A Note On The Discovery Of Spur-Marked Yueh-Type Sherds At Bukit Seguntang Palembang", Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 52, No. 2 (236)

McRoberts, R. W., (1986), "Notes On Events In Palembang 1389 – 1511: The Everlasting Colony", Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 59, No. 1 (250)

Maddison, A., (1989), "Dutch Income in and from Indonesia 1700-1938", *Modern Asian Studies*, Vol. 23, No. 4

Madinier, R., (2015), *Islam and Politics in Indonesia: The Masyumi Party between Democracy and Integralism*. Singapore: NUS

Mai, U., (1989), "Political Elites in a Minahasan Village, North Sulawesi, Indonesia," Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia Vol. 4, No. 1, *Peasants and Cities, Cities and Peasants: Rethinking Southeast Asian Models* Majid, M. Dien, (2008), *Berhaji di Masa Kolonial.* Jakarta: CV Sejahtera

Makaliwe, W. H., (1981), "A Preliminary Note On Genealogy And Intermarriage In The Minahasa Regency, North Sulawesi", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 137, 2/3de Afl.

Makkelo, I. D., (2010), *Kota Seribu Gereja: Dinamika Keagamaan dan Penggunaan Ruang di Kota Manado*. Yogyakarta: Penerbit Ombak

Manan, M. A., (2014), h. 27–50 "Ritual Tagi Jere dalam Komunitas Etnik Kao: Peran Lembaga Dewan Adat dan Badan Syara' dan Perkembangannya", *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol 16 No 1

Mangindaan, B., (1974), "Manado adalah Nama Kolonial, Wenang Asli, Tua dan Authentik", *Sinar Harapan XIII*, Tuesday, 14th of May

Manguin, Pierre-Yves, (1974), "Hubert Th. Th. M. Jacobs, S. J. : A Treatise on the Moluccas (c. 1544), probably the preliminary version of Antonio Galvâo's lost « História das Molucas", Bulletin de l'École Française d'Extrêm-Orient. Année, 61.

……., (1987), "Etudes Sumatranaises: I. Palembang Et Sriwijaya: Anciennes Hypotheses, Recherches Nouvelles (Palembang Ouest)", Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, Vol. 76

……., (1993), "Palembang And Sriwijaya: An Early Malay Harbour-City Rediscovered", Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 66, No. 1 (264)

Mann, R., (1996), *Restless Warrior: Raffles' Tragic Love Affair with The Indies*. Texas: Gateway Books

Manoppo, H., dkk, (2020), *Dinamika Islamisasi di Bolaang Mongondow Raya, Sulawesi Utara, Abad ke-17-20*. Jakarta: Litbangdiklat Press

Mansyur, S., (2006), "Sistem Pertahanan Kolonial di Maluku Abad XVI-XIX: Kajian Terhadap Pola Sebaran Benteng", *Kapata Arkeologi*, Balai Arkeologi Ambon, Vol. 2 No. 3

……...., (2007), "Peninggalan Arkeologis di Kepulauan Bacan", *Kapata Arkeologi*, Volume 3 Nomor 4

Marajo, Sjafnir Aboe Nain Dt. Kando (2016), *Bianglala Kehidupan Bagindo Tan Labih: Sumando Dan Dubalang Tuanku Imam Bonjol Yang Setia (1799-1888)*. Sumatera Barat: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Balai Pelestarian Nilai Budaya

Margana, S., (2016), "Historiografi dan Integrasi: Kata Pengantar", Roger C Kembuan, *Jawa Tondano: Sejarah dan Tokoh-Tokoh Yang Diasingkan Abad XIX*. Manado: PT BRI Tbk.

Marie-Odette Scalliet, (1990), "A.A.J. Payen: Journal de mon voyage à Jogja Karta en 1825. The outbreak of the Java War (1825-30) as seen by a painter, Cahier d'Archipel 17 by Peter Carey", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 146, 4de Afl.

Marihandono, D., (2008), "Sultan Hamengku Buwono II: Pembela Tradisi dan Kekuasaan Jawa," *Makara: Sosial Humaniora*, Vol. 12, No. 1

Marsden, W., (1975), *The History of Sumatra*. Kuala Lumpur: Oxford University Press

Martens, W. H. J., (2004). Terrorist with Antisocial Personality Disorder. *Journal of Forensic Psychology Practice*. 4 (1)

Marzuki, I. W., (2009), "Nisan Tua Kompleks Pekuburan Islam Tumin-ting, Manado". *Kapata Arkeologi* 5, No. 8

Marks, R. B., (2007), *The Origins of the Modern World*. 2nd ed. Lanham, MD: Rowman and Littlefield

Marx, K., (2010), *The Poverty of Philosophy*. tt: Nabu Press

Marzuki, I. W., (2020), Archaeological Study of Islamic History in Mina-hasa, *Addin*, Volume 14, Number 2.

Masjkuri, (1975), *Dr. Gerungan Saul Samuael Jacob Ratulangi: Pahlawan Nasional.* Manado: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

Mastoni, (2002), "Understanding The Javanese Way of Life" *Retrieved* (14 April 2002)

Mastuki HS, (2003), "Kiai Nurhakim." dalam Mastuki HS dan El-Saha (eds), *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemi-kiran di Era Perkembangan Pesantren.* Jakarta: Diva Pustaka

Matanasi, P., (tt), "Perang & Damai Keturunan Jawa Tondano dalam Re-volusi Indonesia", https://tirto.id/perang-amp-damai-keturunan-jawa-tondano-dalam-revolusi-indonesia-cK6X

al-Maydani, Imam 'Abd al-Ghani al-Ghanaymi, (2010), *Lubāb fî Syarh al-Kitāb.* Istanbul: Dar al-Siraj & Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah

Al-Mawardi, Abu al-Hasan Muhammad, (1298 A.H.), *Kitab-ul Ahkam al-Sulthaniya*h. Cario: tp

Maxwell, A., (1999), *Colonial Photography & Exhibition: Representations of the "Native" and the Making of European Identities* (London and New York: Leicester University Press

van der Meer, A. (2020). "Sweet Was the Dream, Bitter the Awakening": The Contested Implementation of the Ethical Policy, 1901–1913. In *Performing Power: Cultural Hegemony, Identity, and Resistance in Colonial Indonesia* (pp. 48–76). Cornell University Press. http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv1hbf2dd.8

Meilink-Roelofsz, M. A. P., (2016), *Persaingan Eropa dan Asia di Nusantara: Sejarah Perniagaan 1500-1630.* Depok: Komunitas Bambu

Merrifield, S. and Saela, M., (1996), *North Sulawesi Language Survey.* Dallas: Summer Institute of Linguistics

Milla, M. N., Faturochman; Ancok, D., (2013), The Impact of leader-follower interactions on the radicalization of terrorists: a case study of the Bali bombers, Asian Journal of Social Psychology, Vol. 16 No 2

Minov, S., (2021), Christians, Jews, and Muslims in the Syriac Story of the Mystery Hidden in the Eucharistic Offering, *Aramaic Studies*, Volume 19, No 2.

Millie, J. and Syihabuddin, (2005), Addendum to Drewes: The Burda of Al-Būṣīrī and the Miracles of Abdulqadir al-Jaelani in West Java, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 161, No. 1

Milton, G., (2018), *Pulau Run: Magnet Rempah-Rempah Nusantara Yang Ditukar dengan Manhattan*. Tangerang Selatan: Pustaka Alvabet

Mokobombang, A. T., (1995), *Napak Tilas Mengikuti Jiwa dan Jejak Merah Putih dalam Perjuangan Kemerdekaan Republik Indonesia*, Ujung Pandang: tp

Morley, J. A. E., (1949) "The Arabs and the Eastern Trade", Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 22, No. 1 (147)

Motadel, D., (2012), "Islam And The European Empires", The Historical Journal, Vol. 55, No. 3

Mrazek, R., (1996), *Sjahrir: Politik dan Pengasingan di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

Muhaimin, A. G., (ed.)., (1995), *Zamakhsyari Dhofier on Tradition and Change in Indonesian Islamic Education.* Jakarta: Office of Religious Research and Development, Ministery of Religious Affairs, The Republic of Indonesia

Mulder, N., (1985), *Pribadi dan Masayarakat di Jawa.* Jakarta: Sinar Harapan

Munhanif, A., (2002), "Gerakan Keislaman Diponegoro" dalam *Ensiklopedi Tematis - Dunia Islam Asia Tenggara*, Jilid 5. Jakarta: Ichtiar Baru van Houve

Myers, D. G., (2010), *Social Psychology.* New York: McGraw Hill

Nahuys van Burgst, H. G., (1827), *Brieven Over Bencoolen, Padang, Het Rijk Van Menang-Kabau, Rhiouw, Sincapoera En Poelo-Pinang.* Brida: Hollingerus Pijpers

……., (1835a), *Verzameling van Officiele Rapporten, betreffende den Oorlog op Java in de Jaren 1825-1830*, Eerste Deel. Deventer, Bij M. Ballot

……., (1835b),*Verzameling van Officiele Rapporten, betreffende den Oorlog op Java in de Jaren 1825-1830*, Tweede Deel. Deventer, Bij M. Ballot.

……, (1836a), *Verzameling van Officiele Rapporten, betreffende den Oorlog op Java in de Jaren 1825-1830*, Derde Deel. Deventer, Bij M. Ballot

……., (1836b), *Verzameling van Officiele Rapporten, betreffende den Oorlog op Java in de Jaren 1825-1830*, Vierde Deel. Deventer, Bij M. Ballot

……..., (1948), *Beschouwingen over Nederlandsch Indië Gevolgd door eene Nadere toelichting.* s-Gravenhage: Belinfantde Stuers, H. J. J.L., (1849), *De Vestiging en Uitbreiding der Nederlanders ter Westkust van Sumatra.* Amsterdam: P. N. Van Kampen

…….., (1958), *Herinneringen uit het Openbare en Bijzondere Leven (1799-1858).* s-Gravenhage: Belinfante

Nanti, S.; Sewang, A. M. dan Muzakki, (2018), "Pendidikan Islam di Zawiyah pada Masa Kesultanan Buton Abad Ke-19", *Jurnal Diskursus Islam*, Volume 06 Nomor 3

Naping, H., (2013), *Halmahera Utara, Sejarah Perkembangan Peradaban di Bumi Hibua Lamo.* Makassar: Universitas Hasanuddin, Pemerintah Kabupaten Halmahera Utara, dan Yayasan Bina Generasi

Nawiyanto dan Endrayadi, E. C., (2016), *Kesultanan Palembang Darussalam: Sejarah Dan Warisan Budayanya*. Jember: Jember University Press dan Penerbit Tarutama Nusantara

van Nederveen Meerkerk, E. (2016). Grammar of Difference? The Dutch Colonial State, Labour Policies, and Social Norms on Work and Gender, c.1800–1940. *International Review of Social History*, *61*, 137–164. https://www.jstor.org/stable/26394893

van Niel, R., (1984), *Munculnya Elit Modern Indonesia*. terjemahan Ny. Zahara Deliar Noer. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya

……., (1990), "The legacy of the Cultivation System for subsequent economic development", dalam Anne Booth, W.J. O'Malley, and Anna Weidemann, editors, (1990), *Indonesian Economic History in the Dutch Colonial Era*. Yale University Southeast Asia Studies, Monograph Series 35.

……..., (1992), *Java under the Cultivation System: Collected writings*. Leiden: KITLV Press.

Nindyo, S., (2006), "Tipologi Arsitektur Rumah Tinggal: Studi Kasus Masyarakat Jawa Tondano di Desa Reksonegoro Kabupaten Gorontalo", thesis tidak diterbitkan S2 Arsitektur UGM

Nomay, U, (2014), "Orang Melayu di Kota Ternate Abad XIV-XV", *Jurnal Al-Qalam*, Volume 20 Nomor 2

Nowell, C. E., (1936), "The Loaisa Expedition and the Ownership of the Moluccas", Pacific Historical Review, Vol. 5, No. 4

Ono, R.; Sriwigati and Siswanto, J., (2018), "15 Development of marine and terrestrial resource use in the Talaud Islands AD 1000–1800, Northern Sulawesi region", in Sue O'Connor, David Bulbeck, Juliet Meyer, (ed.), *The Archaeology of Sulawesi: Current Research on the Pleistocene to the Historic Period*. Singapore: ANU Press

Oostindie, G., (2014), "Dutch Atlantic Decline during "The Age of Revolutions" dalam Gert Oostindie dan Jessica V. Roitman, (2014), *Dutch Atlantic Connections, 1680-1800: Linking Empires, Bridging Borders*. Leiden: Brill

Otta, Y. A., (2010) "Dinamisasi Tradisi Keagamaan Kampung Jawa Tondano di Era Modern", *Jurnal Penelitian Keislaman* IAIN Mataram, Vol. 6 No. 2

Palar, H.M., (2009), *Wajah Lama Minahasa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 98

Parthesius, R., (2010), *Dutch Ships in Tropical Waters: The Development of the Dutch East India Company (VOC) Shipping Network in Asia 1595-1660.* Amsterdam: Amsterdam University Press

Patunru, A. R. D., (1969), *Sedjarah Gowa.* Makassar: Jajasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara

Paul, A. B., (1998-1999), "Early Historic Settlements In Bhavnagar District With Special Reference To Padri", Bulletin of the Deccan College Research Institute, Vol. 58/59

Penn, M. P., (2015a), *When Christians First Met Muslims: a Sourcebook of the Earliest Syriac Writing on Islam*. California: University of California Press

……., (2015b), *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World.* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press

Platt, K., (1923), *The Home and Health in India and the Tropical Colonies.* London: Beilleire, Tindall and Cox

Pigeaud, T. G. Th., (1967), *Literature of Java: Catalogue Raisonne of Javaneese Manuscripts in the Library of The University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands*, Vol I, Synopsis of Javanese Literatture 900-1900 a.d. The Hague: Martinus Nijhoff

Pigeaud, T. G. Th. dan De Graaf, H. J., (1976), *Islamic State in Java 1500-1700: A Summary.* The Hague: Martinus Nijhoff

Platten, S., (2011), "A Tradition of Change in Minahasan Agricultural Strategies, North Sulawesi," Roy Ellen (ed.), *Modern Crises and Traditional Strategies: Local Ecological Knowledge in Island Southeast Asia*, 1st ed. Oxford dan New York: Berghahn Books

Pluvier, J. M., (1995), *Historical Atlas of Southeast Asia*. New York: EJ Brill

Poensen, C., (1870), "Lets over Javaansche Naamgeving en Eigenamen", *Medeelingen wan Wege ket Nederlandsch Zendelingenschap*, XIV, Roterdam. Poensen, C. (1876), Lets over de Javaansche Dieven, *Medeelingen wan Wege ket Nederlandsch Zendelingenschap*, XXII, Roterdam.

Prabojo, L., (2010), "Ritual Guardians Versus Civil Servants As Cultural Brokers In The New Order Era: Local Islam in Tidore, North Maluku", *Journal Indonesia and the Malay World*, Volume 38 Issue 100

Prasetyo, A., (2011), "Melacak Jejak Pengikut Diponegoro", *Kompas*.com - 02/05/2011. http://edukasi.kompas.com/read/2011/05/02/02491634/Melacak.Jejak.Pengikut.Diponegoro

Pujiastuti, T., et, al., (2011), *Katalog Ringkas Naskah Ambon*. Jakarta: The British Library bekerjasama dengan Departemen Ilmu Susastra Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI.

Pulukadang, I., (2017), *Fakta Sejarah Kepahlawanan Kyai Modjo Sebagai Perintis Kemerdekaan Indonesia Dalam Perang Jawa, 1825-1830.* Manado: Unsrat Press

Purba, M., (2005), "From Conflict to Reconciliation: The Case of the "Gondang Sabangunan" in the Order of Discipline of the Toba Batak Protestant Church", Journal of Southeast Asian Studies, Vol. 36, No. 2

Purohit, T., (2011), "Identity Politics Revisited: Secular and 'Dissonant' Islam in Colonial South Asia", Modern Asian Studies Vol. 45, No. 3

Puspa, R. T., (2011), "Mbilung: Prasangka Masyarakat Jawa Transmigran Terhadap Penduduk Lokal di Lampung", thesis tidak diterbitkan, Universitas Muhammadiyah Surakarta

Putuhena, H.M. S., (1995), Penyebaran Agama Islam di Maluku, Balai Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat. Ujung Pandang: IAIN Ujung Pandang

van der Putten, J. dan Al Azhar, (2007), *Dalam Berkekalan Persahabatan: Surat-surat Raja Ali Haji kepada Von de Wall.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

Quzwain, M. C., (1984), *Mengenal Allah: Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdusomad al-Palimbani.* Jakarta: Bulan Bintang

Rahim, H., (1998), *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu

Raffless, S. T. S., (1930), "The History of Jawa", Vol. II, 2 nd Edition. London

Rangeley, W. H. J., (1963), "The Arabs", The Nyasaland Journal, Vol. 16, No. 2

Reid, A., (1990), "The Seventeenth-Century Crisis in Southeast Asia", *Modern Asian Studies*, Vol. 24, No. 4

……., (2005), *An Indonesian frontier: Acehnese and other histories of Sumatra*. Singapore: NUS Press

Revolta, R., (2008), *Konflik Berdarah di Tanah Jawa: Kisah Para Pemberontak Jawa.* Yogyakarta: Bio Pustaka

Ricklefs, M. C., (1974a), *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792.* London: Oxford University Press

Ricklefs, M. C., (1974b), "Dipanagara's Early Inspirational Experience", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 130, 2/3de Afl.

……., (1981), *A History of Modern Indonesia c. 1300 to the Present.* London and Basingstoke: Macmillan Press Ltd.

……., (2006), *Mystic synthesis in Java: A history of Islamisation from the fourteenth to the early nineteenth centuries.* New York: Eastbridge,

……., (2007), *Polarising Javanese Society.* Singapura: NUS Press

……., (2018), *Soul Catcher: Java's Fiery Prince Mankunegara I (1726-1795)*. Singapore: ASAA Southeast Asia Publications Series.

……., (2021), Samber Nyawa: Kisah Perjuangan Seorang Pahlawan Nasional Indonesia, Pangeran Mankunegara I (1826-1795). Jakarta: Kompas

Riddell, P. G., (2001), Arab Migrants And Islamization In The Malay World During The Colonial Period, *Indonesia and the Malay World*, Vol. 29, No. 84

Riwut, T., (1993), *Kalimantan Membangun: Alam dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana

Robins, N., (2012), *The Corporation that Changed the World: How to East India Company Shaped the Modern Multinational*, Pluto Pers

Rochmiatun, E., (2018), "Elite Lokal Palembang Abad XIX-XX: Kajian terhadap Kedudukan dan Peran 'Haji Mukim', *Jurnal Adabiyah* Vol. 18 Nomor 1

Rodgers, S., (2002), "Compromise and Contestation in Colonial Sumatra: An 1873 Mandailing Schoolbook on the 'Wonders of the West'", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde Vol. 158, No. 3

Rohmana, J. A., (2018), *Informan Sunda Masa Kolonial: Surat-Surat Haji Hasan Mustapa untuk Snouck Hurgronje Dalam Kurun 1894-1923.* Yogyakarta: Octopus

van Ronkels, Ph. S., (1914), "Het Heiligdom te Oelakan", *Tijdschrift voor heet Batav. Gen*., deel LVI

……..., (1915), "Inlandsche getuigenissen aangaande de Padri-oorlog", *De Indische Gids* 37 (II)

Rosenau, W., (2006). *U.S. Counterterrorism strategy must address ideological and political factors at the global and local level.* Santa Monica: Rand Corporation.

Rosenbaum, M. & Ben-Ari, K., (1985), "Learned helplessness and learned resourcefulness: Effects of noncontingent success and failure on individuals differing in self-control skills". *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 48 No 1

Rotter, J. B., (1966), "Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement", *Psychological Monographs*, 80 (1), Whole No. 609

Rozi, S., (2015), Dari Islam Radikal ke Islam Pluralis: Geneologi Gerakan Paderi dan Pengaruhnya terhadap Islam Pluralis, *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*, Vol 41, No 1

Rudnyckyj, D., (2009), "Market Islam in Indonesia", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 15, Islam, Politics, Anthropology

Rumahuru, Y. Z., (2010), Dinamika Identitas Komunitas "Muslim Hatuhaha" Di Pulau Haruku Maluku Tengah, *Masyarakat Indonesia*, Edisi XXXVI, No 1

Ryan, K., et. al., (2011), *Happiness and Virtue Beyond East and West: Toward a New Global Responsibility*. Tokyo: Tuttle Publishing

Sadowski, Y., (1994), "The New Orientalism and the Democracy Debate", *Middle East Report* 183

Sagemen, M. (2004), *Understanding Terror Network*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press

Said, E., (1979), *Orientalism*. Vintage: New York

……., (1989), "Representing the Colonized: Antropology Interlocutors", *Critical Inquiry*, 15

……., (1994), *Culture and Imperialism.* Vintage: New York

Said, T., (1992), *Hikayat Siak*, diselenggarakan oleh Muhammad Yusoff Hashim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia

Saleh, M. I., (1993), *Pangeran Antasari.* Jakarta: Proyek lnventarisasi dan Dokwnentasi Sejarah Nasional, Direktorat Jenderal Sejarah dan Nilai Tradisional, Direktur Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

Salim, I. F. M. C., (1997), *Limabelas Tahun Digul, Kamp Konsentrasi di Nieuw Guinea: Tempat Persemaian Kemerdekaan Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang

Salim, H., (2012), "Indonesian Muslims and cultural networks", dalam Jennifer Lindsay dan Maya H.T. Liem (ed), (2012), *Heirs to World Culture: Being Indonesian, 1950-1965.* Leiden: Brill

Sandiah, N., (1996), "Integrasi Orang Kampung Jawa dan Orang Minahasa di Sulwesi Utara, Thesis Magister Pertahanan UGM. Yoyakarta

Santoso, I., (2011), *Legiun Mangkunegaran (1808-1942): Tentara Jawa-Perancis Warisan Napoleon Bonaparte*. Jakarta: Kompas

Santoso, A., dan Soimin, (2016), *Mataram dan Kolonialisme: Sejarah Politik Kolonialisme dan Memperadabkan Nusantara.* Malang: Intrans Publishing

Sastroatmodjo, S., (2014), *Nyai Ageng Serang.* Jakarta: Balai Pustaka

Schefold, R., (1998), "The Domestication of Culture: Nation-building and Ethnic Diversity in Indonesia," Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 154, No. 2, *Globalization, Localization And Indonesia*

Schoemaker, J. P., (1899), "De Gevangenneming van Kiai Modjo: Schets uit den Javaoorlog", *TNI* 5-3

Schoorl, J. W., (1985), "Belief in Reincarnation on Buton, S.E. Sulawesi, Indonesia", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 141, 1ste Afl., Anthropologica XXVII

Schouten, M. J., (2004), "Manifold connections: The Minahasa region in Indonesia", South East Asia Research, Vol. 12, No. 2

Schouten, M., (1987), "Myth and Reality in Minahasan History: The Waworuntu-Gallois Confrontation", *Archipel*, 34

Schrieke, B.J.O., (1973), *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*. Jakarta: Batata

Schunk, D. H., (2012). Social cognitive theory. dalam K. R. Harris, S. Graham, T. Urdan, C. B. McCormick, G. M. Sinatra, & J. Sweller (eds.), (2012), APA educational psychology handbook, Vol. 1. Theories, constructs, and critical issues. American Psychological Association. https://doi.org/10.1037/13273-005

Schumutzer, J. M. E., (1977), *Dutch Collonial Policy and the Search for Identity in Indonesia.* Leiden: E. J. Brill

Sen, Tansen, (2006), "The Formation of Chinese Maritime Networks to Southern Asia, 1200-1450", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 49, No. 4, Maritime Diasporas in the Indian Ocean and East and Southeast Asia (960-1775)

Sgourev, S. V. and van Lent, W., (2015), "Balancing Permission and Prohibition: Private Trade and Adaptation at the VOC", *Social Forces*, Vol. 93, No. 3

Shah, I., (1964), *The Sufis.* United Kingdom: ISF Publishing

Sherrad, P., (1966), *Byzantium*. New York: Time-Life Inc.

Sholikhin, M., (2010), *Ritual Kematian Islam Jawa: Pengaruh Tradisi Lokal Indonesia dalam Ritual Kematian Islam.* Yogyakarta: Penerbit Narasi

Sila, M. A., (2001), *The Festivity of Maulid Nabi in Cikoang, South Sulawesi: Between Remembering and Exaggerating the Sprit of the Prophet, Studia Islamika: Indonesian Journal*, Vol. 8, No. 3. DOI: 10.15408/sdi.v8i3.680

Silaen, P. dan Smark, C. J., (2006), "The "Culture System" in Dutch Indonesia 1830–1870: How Rawls 's Original Position Ethics were Violated", *The Business Review*, Cambridge, Vol. 6 No. 1

Simuh, (1995), *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa.* Yogyakarta: Bentang Pustaka

Siregar, P., (tt), "Seni Arsitektur Makam pada Masjid-Masjid Kuno Jakarta: Pendekatan Arkeologi" http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/34828/2/PARLINDUNGAN%20SIREGAR.pdf

Sis, M. T., (1996), *Kepemimpinan dan Perjuangan Diponegoro, Kyai Modjo di Sulawesi Utara.* Manado: Fisipol Unsrat

Siswanto, L. A., (2017), "Arsitektur Makam Siti Fatimah binti Maimun Gresik", Prosiding Seminar Heritage IPLBI

Sjamsuddin, H., (2001), *Pegustian dan Temenggung: akar sosial, politik, etnis, dan dinasti perlawanan di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah, 1859-1906.* Jakarta: Balai Pustaka

Slama, M., (2011), "Translocal Networks and Globalisation within Indonesia: Exploring the Hadhrami Diaspora from the Archipelago's North-East", *Asian Journal of Social Science*, Vol. 39, No. 2, Special Focus: Eastern Indonesia under Reform: The Global, the National and the Local

Smith, V., (2007), *Clean: A History of Personal Hygenes and Purity.* Oxford: Oxford University Press

Soekanto, (1951), *Sentot Alias Alibassah Abdul Mustopo Prawirodirjo Senopati Diponegoro: Seorang Terkemuka dalam Abad ke-19 dari Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta: Pustaka Aseli.

……., (1984), *Hubungan Diponegoro-Sentot.* Jakarta: Bina Aksara

Soelarto, B., (1980), *Garebeg Di Kesultanan Yogyakarta.* Jakarta: Depdikbud

Stapel, F. W., (1930), "Een En Ander Over De Molukken-Publicatie Van 1824", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Deel 86, 1ste Afl.

Steenbrink, K. A., (1984), *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia.* Jakarta: Bulan Bintang

……., (1995), *Kawan Dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942).* Bandung: Mizan

....., (2013), "Dutch Colonial Containment of Islam in Manggarai, West-Flores, in Favour of Catholicism, 1907-1942", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 169, No. 1

Strümpfer, D. J. W., (1990), "Salutogenesis: A new paradigm". *South African Journal of Psychology*, 20 (4)

De Stuers, H. J. J. L., (1850), *De vestiging en uitbreiding der Nederlanders ter westkust van Sumatra*. P.N. Kampen

Sufi, R., (1998), *Gerakan Nasionalisme di Aceh (1900-1942)*. Banda Aceh: Balai Kajian Sejarah Dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan

Suleiman, M. W., (1967), "The Arabs And The West: Communication Gap", Il Politico Vol. 32, No. 3

Suminto, H. A., (1985), *Politik Islam Hindia Belanda.* Jakarta: LP3ES

Saimima, H.K. A. W., (2010), *Sejarah Mengenai Asal Usul Terbentuknya Negeri Louhata Amalatu/Siri Sori Islam*

Steward, J. H., (1955), *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinier Evolution.* University of Illinois Press

Sugiharto, W., (2011), "Dinamika Himpunan Penghayat Kepercayaan (HPK) Masade di Langeneng di Tabukan Utara, Kabupaten sangihe, Sulawesi Utara", *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. X, No. 3

Sugiono, MP, (1988), *Sang Demokrat Hamengku Buwono IX.* Jakarta: Yayasan Budi Luhur

Sumampouw, N. S. A., (2016), "North Sulawesi: Clan, Church and State", Edward Aspinall and Mada Sukmajati (ed), *Electoral Dynamics in Indonesia: Money Politics, Patronage and Clientelism at the Grassroots.* Singapore: NUS Press

……., (2018). *Menjadi Manado: Torang Samua Basudara, Sabla Aer, Dan Pembentukan Identitas Sosial*. Yogyakarta: UGM PRESS

Suntharalingam, R., (1963), "The British in Banjarmasin: An Abortive Attempt at Settlement 1700-1707", Journal of Southeast Asian History, Vol. 4, No. 2

Suparlan, P., (1993), *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungannya.* Jakarta: Rajawali Press

Suseno, F. M., (1996), *Etika Jawa.* Jakarta: P.T. GramediaSusassri, Nilfa; Mawikere, Ferry R.; Thomas, Fientje, (2017), Sejarah Kampung Islam Di Kecamatan Tuminting Kota Manado Tahun 1954-2015, *Jurnal Elektronik Fakultas Sastra Universitas Sam Ratulangi*, Vol. 1 No. 2

Suwito, (1992), *Unsur-Unsur Agama Islam Dalam Adat Grebeg Mulud di Kraton Kasunanan Surakarta*. Surakarta: Kasunanan Surakarta

Syahid, A., (2001), "Al-Madhāhib al-Ṣūfīyah fī Falimbānj fī al-Qarnayn al-Thāmin 'Ashr wa al-Tāsi' 'Ashr", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 8 No. 2

……., (2008), *Raja Ali Haji dalam Muqaddimah fi Intidzam dan Tsamarah al-Muhimmah: Pemikiran Politik dan Tendensi-Tendensi Kuasa Ulama*. Jakarta: Pusatlitbang Lektur Keagamaan, Balitbang dan Diklat, Kementerian Agama RI

……., (2017a), "Pesantren: Pendidikan Masa Lalu, Masa Kini dan Masa Depan", R. Siti Zuhro dan Zainuddin Maliki (ed.), (2017), *Membangun Negeri, Memihaki Bangsa Sendiri*. Surabaya: Penerbit Hikmah

……., (2017b), "Al-Ṣumūd wa al-takayyuf wa al-tathāquf: Ta'bīr 'an huwīyat al-'ulamā' fī al-manfá bi Kampung Jawa Tondano", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 24, Nomor 3

……., (2019), *Islam Nusantara: Relasi Agama-Budaya dan Tendensi-tendensi Kuasa Ulama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada

……, (2020), "Islam and Colonial World Views: Nahuys on the Java War 1825-1830," *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 27 No 4

Syahid, A., Gerung, A., Tumundo, D., (2016), "Kampung Tidore Di Pulau Sangihe Dan Pulau Lembeh: Dinamika Antar Wilayah dan Agama pada Abad ke-17 dan 18", makalah Seminar Nasional *Budaya Bahari dan Dinamika Kehidupan Bangsa dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: Dirjen Sejarah, Kemendikbud.

Syarifuddin, (2014), "Inskripsi pada Makam Kiai Hasan Maulani", *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 12, No. 2

Syukri, A., (2015), *Peran Religio-Politik Sayyid Palembang Di Semenanjung Melayu Abad 18 dan 19 M*. Yogyakarta: Idea Press

Sysling, F., (2016), *Racial Science and Human Diversity in Colonial Indonesia*. Singapore: NUS Press

Swazey, K. A., (2008), "Carrying Culture and Re(creating) Nation Through Christianity: Minahasan Culture and Identity in Transnational Indonesian Church in New England", thesis tak diterbitkan Master of Arts bidang Antropologi, University of Hawai'i at Manoa

Sweeney, A., (2006), "Abdullah Bin Abdul Kadir Munsyi: A Man of Bananas and Thorns", *Indonesia and the Malay World*, Vol. 34, No. 100 Taulu, H. M., (1977), *Masuknya Agama Islam di Sulawesi Utara*. Manado: Yayasan Manguni Rondor

Tagliacozzo, E., (2000), "Kettle on a Slow Boil: Batavia's Threat Perceptions in the Indies' Outer Islands 1870-1910", *Journal of Southeast Asian Studies*, 31 (1)

Taher, T., (1998), *Menuju Ummatan Wasathan: Kerukunan Beragama di Indonesia.* Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM)-IAIN Jakarta

Tajib, A., (1995), *Sejarah Bima Dana Mbojo.* Jakarta: PT Harapan Masa PGRI Jakarta

Taufani, (2020), Dinamika Internal Masyarakat Muslim Minoritas: Studi atas Relasi Sunni dan Syi'ah di Manado, *Disertasi* tidak diterbitkan pada Bidang Pemikiran Islam pada Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar

Taulu, H., (1937), *Sejarah Perang Tondano, 1807-1809.* Manado: Lieam

……..., (1952), *Adat dan Hukum Adat Minahasa.* Manado: Yayasan Membangun

Teitler, G. (2004), *Het Einde van de Padrie-oorlog Het beleg en de vermeestering van Bonjol, 1834-1837; Een Bronnenpublicatie.* Amsterdam: De Bataafsche Leeuw

Thajeb, S., (1987), *Pocut Meurah Intan, Srikandi Nasional dari Tanah Rencong*. Aceh: Yayasan TP Aceh

Thakur, U., (1995), *Buddist Cities in Early India: Buddha-Gaya, Rajagrha, Nalanda.* Delhi: Sundep Prakashan

Tibbetts, G. R., (1957), "Early Muslim Traders in South-East Asia", Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 30, No. 1 (177)

Tieszen, C. (2020), *The Christian Encounters with Muhammad: How Theologians have Interpreted the Prophet.* Bloomsburry.

Tisnawerdaya, A., (1975), *Sajarah Eyang Hasan Maolani (Eyang Menado).* Kuningan: Badan Pembina Sekolah SPIAIN Kuningan

Tjakranegara, (1840), *Buku Kedung Kebo* (1840: 154) diterjemahkan Roorda van Eisinga, (1860), Verhaal van de Oorsprong en het Begin van de Opstand van Dipa-negara volgens een Javaansch Handschrift Aanteekeningen, *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde/ Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*

Topatimasang, R., (2016), *Orang-Orang Kalah Kisah Penyingkiran Masyarakat Adat Kepulauan Maluku*. Yogyakarta: Insists

Torar, J., (1985), *Peranan Minahasa dalam Perang Kemerdekaan*. Manado: Pelita Buana

Tualeka Zn, H., (2011), "The History of Islam And Its Dissemination in Ambon-Lease, Maluku", *Journal Of Indonesian Islam*, Volume 05, Number 02

Tungkagi, D. Q., dkk., (2020a), *Meretas Tabir Identitas: Serpihan Sejarah dan Budaya Bolaang Mongondow*. Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani

Tungkagi, D. Q, (2020b), Islam di Bolaang Mongondow Utara, Sulawesi Utara: Dinamika Islamisasi di Kerajaan Kaidipang Besar dan Bintauna Abad ke-7-19 M, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 17 No. 2

Umaternate, S.; Wuisang, C. E. V., & Van Rate, J., (2016), Arahan Pengembangan Kawasan Cagar Budaya Makam Tuanku Imam Bonjol Sebagai Kawasan Strategis Kabupaten Minahasa, Desa Lotta, Kabupaten Minahasa, *Spasial: Perencanaan Wilayah dan Kota*, Vol. 3, No 3

Ulaen, A. J., (2016), *Nusa Utara: Dari Lintasan Niaga ke Daerah Perbatasan.* Yogyakarta: Penerbit Ombak

Van der Valk, I., & W. Wagenaar, (2010), *Monitor Racisme and Extremisme: The extreme right: Entry and exit*. Amsterdam: Amsterdam University Press

Vandenbosch, A. (1943). The Effect of Dutch Rule on the Civilization of the East Indies. *American Journal of Sociology*, *48*(4), 498–502. http://www.jstor.org/stable/2770017

van der Velde, P. (2023). From Colonial Lobby to Colonial Hobby: The Royal Dutch Geographical Society and the Dutch East Indies, 1873-1914. In A. McKay (Ed.), *The Asian Studies Parade: Archival, Biographical, Institutional and Post-Colonial Approaches* (pp. 87–98). Leiden University Press. http://www.jstor.org/stable/jj.1895835.13

Vlekke, B. H. M., (1945), *Nusantara: A History of the East Indian Archipelago.* Cambrige: Massachussetts; edisi Indonesianya, Bernard H. M. Vlekke, (2016), *Nusantara: Sejarah Indonesia.* Jakarta: Kepustakaan Pupuler Gramedia

Vrolijk, A. and van Leeuwen, R., (2013), *Arabic Studies in the Netherlands: A Short History in Portrait 1580-1950.* Leiden: E. J. Brill

Voll, J. O., (1975), "Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 38, No. 1

Waani, J. O., (2000), "Sistem *Setting* Masyarakat Kampung Jawa Tondano: Kajian Terhadap Aktivitas dan Seting pada Permukiman Kampung di Kabupaten Minahasa Propinsi Sulut", Theis Magister S2 Teknik Arsitektur UGM

Wade, G., dan Li Tana, ed., (2012), *Anthony Reid and The Study of Southeast Asian Past*. Singapore: Yusrof Razak Institute of Southeast Asian Studies

Wahyuni, Y.S., (2017), Refining Traditional and Modern: A Literary Study of Indonesian Sufism and Neo-Sufism from Pesantren. *Dinamika: Academic Journal of Islamic Studies*, 2 (1)

Wallach, J. J., (2008), *Closer to the Truth Than Any Fact: Memoir, Memory, and Jim Crow*. Georgia: University of Georgia Press

Warburg, O., (1896), "The Discovery of the Moluccas", *The Geographical Journal*, Vol. 7, No. 4

Ward, K., (2009), *Networks of Empire: Forced Migration in the Dutch East India Company.* Cambridge: Cambridge University Press

Wargadalem, F. R., (2017), *Kesultanan Palembang dalam Pusaran Konflik* (*1804-1825*). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramdedia -École Française d'Extrêm-Orient

Watt, K., (2002), "Thomas Walker Arnold and the re-evaluation of Islam, 1864-1930", *Modem Asian Studies*, 36

Watuseke, F. S., (1987), "Tondano and Not Toulour" (*Bijdragen tot de Taal-, Land en Volukenkunde*, Deel 143, 4ade Afl.

Weber, M., (1982), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* translated by Talcott Parson from *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus.* London and New York: Routledge

Weber, R.; Kreisel, W. and Faust, H., (2003) "Colonial Interventions on the Cultural Landscape of Central Sulawesi by "Ethical Policy": The Impact of the Dutch Rule in Palu and Kulawi Valley, 1905—1942", *Asian Journal of Social Science*, Vol. 31, No. 3

Weichart, G., (2004), "Minahasa Identity: A Culinary Practice", *Antropologi Indonesia*, Special Volume

Weiss, H., (2000), "German images of Islam in West Africa", *Sudanic Africa*, 11

……., (2001), "European images of Islam in the northern hinterlands of the Gold Coast through the early colonial period", *Sudanic Africa*, 12

……., (2005), "Variations in the colonial representation of Islam and Muslims in Northern Ghana, Ca. 1900-1930", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25

Wenas, J., (2007), *Sejarah dan Kebudayaan Minahasa.* Manado: Institut Seni Budaya Sulawesi Utara

Wesseling, E., & Dane, J. (2018). Are "the Natives" Educable?: Dutch Schoolchildren Learn Ethical Colonial Policy (1890–1910). *Journal of Educational Media, Memory & Society*, *10*(1), 28–43. https://www.jstor.org/stable/48587749

Whitten, A.J., Henderson, G. S., & Mustafa, M., (1987), *The Ecology of Sulawesi*, Volume IV. Yogyakarta: UGM Press

Wigboldus, J. S., (1978), A Promising Land: Rural History of the Minahasa about 1615-1680. Paper 2nd Indonesian-Dutch Historical Conference, Ujung Pandang

……., (1987), "A History of the Minahasa c. 1615-1680", *Archipel*, Volume 34

Wilson, C., (2005), "The Ethnic Origins of Religious Conflict in North Maluku Province, Indonesia, 1999-2000", *Indonesia*, No. 79

Woelders, M. O., (1975), *Het Sultanaat Palembang 1811-1825: Een bijdrage tot de studie van de Maleise geschiedschrijving.* The Netherlands: Brill

Wolf, M., (1993), *The Hadj: A Pilgrimage to Mecca.* London: Secker and Warburg

Wolters, O. W., (1975), "Landfall on the Palembang Coast in Medieval Times, Indonesia, No. 20

Wood, R. & Bandura, A., (1989), Social Cognitive Theory of Organizational Management, Academy of Management Review, Vol. 14, No. 3. https://doi.org/10.5465/amr.1989.4279067

Wuntu, G., (2001), *Perang Tondano 1661-1809.* Yogyakarta: Galang Press

Wurtzburg, C. E., (1949), "Raffles and the Massacre at Palembang (Palembang in 1811 en 1812: J. C. Baud. Bijdragen tot en Taal-Land- en Volkenkunde Van N. I. No. 1 Amsterdam 1852)", Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 22, No. 1 (147)

Woodward, M., (2019), Islamicate Civilization And National Islams: Islam Nusantara, West Java And Sundanese Culture, *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 8 No 1

Wowor, B., (1972), Peristiwa Patriotik (Merah-Putih): 14 Pebruari 1946 di Manado, dalam Rangka Revolusi Kemerdekaan Bangsa Indonesia. Manado: Djawatan Penerangan Republik Indonesia, Propinsi Sulawesi Utara

Yatman, D., (2004), *Psikologi Jawa Jangkep*. Semarang: Penerbit LIMPAD

Yayasan Kiai Modjo, (1977), *Identitas Keturunan Pengikut Diponegoro dan Kiai Modjo di Sulawesi Utara.* Tondano: Yayasan Kiai Modjo

Yuli, N. G., (2019), "The spatial value of local houses around Islamic Boarding School in Mlangi Moslem settlements, Yogyakarta, Indonesia", *MATEC Web of Conferences 277*, 02020

Yunus, A. R., (1995), *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19.* Jakarta: Indonesian-Netherlands Coorperation in Islamic Studies

Zaman, M. Q., (2002), *The Ulama in Comporary Islam: Custodians of Change.* Princeton and Oxford: Princeton University Press

Al-Zuhaylī, W., (1985 M/1406 H.), *al-Fiqh al-Islamy wa Adilatuh.* Damaskus, Syria: Dar al-Fikr

Zulkifli, (2018), *Menuju Teorik Praktik Ulama.* Ciputat: Haja Mandiri

Biografi Penulis

Prof. Dr. Drs. Achmad Syahid, M.Ag., adalah Guru Besar dengan Pangkat/Golongan Pembina Tingkat I/IV/b pada Fakultas Psikologi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Staf Pengajar Filsafat Manusia dan Islam dan Ilmu Pengetahuan pada Program Sarjana Psikologi; Filsafat Ilmu dan Logika dan Riset Terkini di Bidang Psikologi Pendidikan pada Program Magister Psikologi; juga *Islamic Thought* baik klasik maupun modern-kontemporer; juga "Islam dan Spiritualitas"; juga "Islam, Sains dan Peradaban", Program Magister dan Program Doktor pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Staf Pengajar Program Doktor pada Program Pascasarjana IAKN Manado (2017-2019). Selain dosen, aktif menulis, meneliti, penguji luar, pembicara, konsultan, pengabdian-pengembangan kepada masyarakat dan pendiri @RumahPolymath.

Lahir di Banyuwangi, 7 November 1968 dari pasangan Abu Cholil bin Haji Maksum – seorang penghulu - dan Muriyah binti Jemiran. Mengawali pendidikan di MI al-Ma'arif NU Banyuwangi (1978) dan MTs al-Ma'arif NU Banyuwangi (1982), PGAN Situbondo (1985), IAIN (UIN) K. H Achmad Shiddiq Jember (1988), UIN Sunan Ampel Surabaya (1999) dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2007).

Meraih Penghargaan *TAF Awardee* (2006) melakukan riset untuk kepentingan disertasi ke NUS Singapore dan ke Pusat Bahasa dan Budaya serta UKM Malaysia. Memperoleh Presenter Terbaik pada *Annual International Conference of Islamic Studies* (AICIS) tahun 2015. Telah meraih penghargaan Satyalancana Karya Satya 10 Tahun dan Satyalancana

Karya Satya 20 tahun sebagai PNS dan peserta kursus PPSA ke XXIV Lemhanas RI 2023.

Menjalani program *sandwich* ke Leiden University, Belanda (2011) dan *training* manajemen di Tokyo University, Jepang (2013) dan Malaysia (2013). Studi banding penyelenggaraan pendidikan ke Thailand, Vietnam dan Kamboja (2014). Training AUN-QA di Bangkok (2015). Kunjungan kerja untuk Penyelenggaraan Kerjasama Pendidikan Tinggi ke Manila – Philippine (2018-2019), Korea Selatan (2018-2019), Moskow (2019), Belanda dan Belgia (2019).

Selain dosen, aktif menulis, meneliti, pembicara, konsultan dan pengabdian-pengembangan kepada masyarakat. Karya-karyanya dalam bidang pendidikan, pendidikan Islam, psikologi, penjaminan mutu PT, sejarah, Islam, pemikiran Islam, biografi sosial-intelektual, relasi antar umat beragama, dll., dalam bentuk terjemahan, makalah, artikel, prosiding, *entry* ensiklopedi, editorial dan buku.

Makalah, artikel dan prosiding yang telah dipublikasikan di antaranya adalah "Al-Madhahib al-Sufiyah fi Falimbani fi al-Qarnain al-Thamin Ashr wa al-Tasi' Ashr", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 8, No. 2, (2001); "Sufistikasi Kekuasaan pada Kesultanan Riau-Lingga Abad XVIII-XIX M", *Ulumuna*, Volume IX, Edisi 16, Nomor 2, (Juli-Desember 2005); "Peran Ulama dan Adat dalam Proses Pengambilan Keputusan di Aceh Pasca Tsunami" (Riset BRR-2005); "Perilaku Radikal Mahasiswa PTAI - Faktor dan Tendensi Psikologis Mahasiswa UIN Jakarta", *AICIS* (2015); "Minahasa dan Nusa Utara - Sebuah Episentrum untuk Eksplorasi Studi Multidimensional dan Transdimensional pada Tingkat Lanjut" (2016); "Being More Psychologically Healthy: The Concept of Mental Health According to Zakiah Daradjat and its Application in Islamic Educational Institutions" (*Jurnal Ta'dib*, 2016); bersama Arthur Gerung dan Deivy Tumundo – menulis "Kampung Tidore di Pulau Sangihe dan Pulau Lembeh: Dinamika Antar Wilayah dan Agama pada Abad ke-17 dan ke-18", Simposium Nasional bertema "Budaya Bahari-Dinamika Kehidupan Bangsa" (Jakarta, 2016); bersama

Jeane Marie Tulung menulis, "Quality Assurance and Accreditation in Religious Higher Education: Indonesian Cases" (*Journal IJHSSI*, 2017); Bersama Solicha, Olivia Wuwung dan Jeane Marie Tulung, menulis "Beyond Indoctrination: Study of the Juxtaposition of Madrasah Capacity in East Jakarta and Christian School in North Sulawesi" (*ICEMS*, 2017); bersama Solicha menulis "Because Everybody is Special: The Profile of Madrasah with Inclusive Education in Indonesia" (*DDIMS*, 2017); "Al-Ṣumûd wa al-takayyuf wa al-tathâquf: Ta'bîr 'an huwîyat al-'ulamâ' fî al-manfá bi Kampung Jawa Tondano", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 24, Nomor 3 (2017) (index by Scopus, Q2). Bersama Muhammad Fadhel Yafie dan Solicha menulis, "Muslim Prejudice: Study the Effects of Religiosity, Fudamentalism, Religious Quest dan Social Domination Orientation", *2nd International Conference on Islam, Science and Technology (ICONIST 2019)* (*Atlantis Press*, 25 February, 2019). Bersama Intan Hanifatunisa menulis "A Post-Traumatic Growth of The Jemaat Ahmadiyah in Indonesia: The Effect of Positive Religious Coping, Resiliency and Social Support",*Proceedings of the 1st International Conference on Religion and Mental Health* (*ICRMH* 2019), 18 - 19 September 2019, Jakarta, Indonesia (*European Union Digital Library*, 12 Maret 2020. Menulis "Navigating Madrasah Madrasah: MAN IC, Principle Performance, Teacher Performance, Positive Psychological Capital and Student Achievement", *1st ICC-IRS - EUDL* (2019); bersama Windy Tri Wahyuni menulis "The Effect of Big Five Personality Types and Family Support for Career Decision Making of the Students of MAN 2 Cianjur", *1st ICC-IRS EUDL* (2019); menjadi editor bersama Thomas Pentury, Jeane Marie Tulung, Lince Sihombing, Agustin Ch. Kakiay pada *1st ICC-IRS EUDL* (2019); Menjadi co-editor bersama Thomas Pentury, Jeane Marie Tulung, Lince Sihombing, dan Agustin Ch. Kakiay pada *1st ICC-IRS EUDL* (2019). Bersama Widowati Pusporini, Cepi Triatna, Achmad Syahid dan Cecep Kustandi, "Is the Education Quality in Indonesia Equal? An Analysis on the Findings of Principal Partnership Program", *European Journal of Educational Research*, Volume 9, Issue 3 (15th July, 2020), pp. 935-942 index by Scopus 3 dan Schimago. Bersama Muhammad Khalid menulis "*Schadenfreude* and *Glücksschmerz*: Psyc-

hological Symptoms, Settings and Impacts", *International Conference of Education in The New Normal Era*, 24-24 November di IAKN Tarutung (2020); bersama Putri Oktaviani dan Peter Paul Moorman nenulis artikel "Emotional Intelligence and Big Five Personality of Bullying Santri in Pesantrens in West Sumatera", *Jurnal Pendidikan Islam* UIN Bandung, Volume 6, No. 2 (2020); menulis "Islam and H. G. Nahuys' Memoirs on the Java War 1825-1830", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol. 27 No 3 (Dec, 2020) index by Scopus Q1 dan Schimago; bersama Muhammad, menulis "Work Motivation and Psychological Well-Being on Teacher Performance at Perguruan Alkhairaat, Palu, Indonesia", *TazKiya: Journal of Psychology*, (10, 2, 2022); bersama Ilmi Amalia dan Ihwan Luthfi menulis "Kâffah Islamic Scale: Development and Validation", *JP3I* (2022), dan menulis "Research Method and Publication in Religious Studies", *International Conference on STTBK 2022*, Vol. 4, No 2 (2022).

Sedangkan dalam bentuk buku dan bab buku atau bab entri ensiklopedia adalah menjadi penyumbang artikel dan editor *Riuh di Beranda I: Peta Kerukunan Umat Beragama 2001- Serie* 1 (Jakarta: Pusat Kerukunan Beragama, 2001); penyumbang artikel dan editor *Riuh di Beranda I: Peta Kerukunan Umat Beragama 2001- Serie* 2 (Jakarta: Pusat Kerukunan Beragama, 2003); Salah satu tim penulis dan penyunting bersama Mudjahid AK buku *Memelihara Tradisi, Merayakan Inovasi: 25 Tahun Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan* (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Departemen Agama RI, 2003); Bersama Muhammad Iskandar menulis "Islam dan Kolonialisme" dalam dengan Taufik Abdullah (ed.) *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam,* ensiklopedi 7 jilid (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2003); menulis entri "Alie Yafie", "Daar al-Tauhid", "Melayu" dan "Saifuddin Zuhri" dan menjadi Redaksi Pelaksana bersama Idris Thaha, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 1 sampai 7 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005). Menjadi editor (bersama Choirul Fuad Yusuf), *Pemikir Pendidikan Islam: Biografi Sosial-Intelektual* (Jakarta: Pena CitaSatria, 2007). Menulis *Pemikiran Politik dan Tendensi Kuasa: Raja Ali Haji dalam Muqaddimah fi Intidzam dan Tsamaratul*

Muhimmah (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2009). Menulis artikel "Memperkuat Sistem, Mempertajam Visi Pemikiran Pendidikan Prof. Dr. Mastuhu, M.Ed", dalam M. Amin Haedari (ed.), *Pemikir Pendidikan Islam: Biografi Sosial Intelektual*, JIlid II (Jakarta: Balitbang Diklat, 2010). Menjadi editor bersama Fahrurazi, karya Ali An Sun Guen, *Islam Damai di Negeri Asia Timur Jauh: Meneropong Penyebaran dan Dinamika Islam di Korea* (UIN Jakarta Press, 2011); Salah satu kontributor – bersama Prof. Dr. Hasan Mu'arif Ambary – sub bab "Respon Muslim terhadap Kolonialisme" di dalam Prof. Dr. Azyumardi Azra dan Dr. Jajat Burhanuddin (ed), *Indonesia Dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam* (Jakarta: Ichtiar Baroe van Hoeve-Kementerian Pendidikan Nasional, 2012); Salah satu kontributor "Konsepsi Politik Islam dalam Kitab-Kitab Melayu Nusantara" dalam Taufik Abdullah dan Endjat Djaenuderadjat (ed.), *Ensiklopedi Sejarah Kebudayaan Indonesia: Tradisi, Intelektual, dan Sosial*, Jilid 2 (Jakarta: Dirjen Kebudayaan, Kemendikbud RI, 2015); bersama Dan Moulton, Cecep Rustana, I Made Sumertajaya, *Overview Pendidikan Islam di Indonesia* (Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI, 2014-ACDP 2015); "Harun Nasution - Antara Risalah Ilmiah dan Risalah Diniyyah", dalam Suwito, Abdul Ghani Abdullah, et.al, *Pengembang Islam dan Budaya Moderat* (Jakarta: YPM, 2016); anggota tim penulis *Skill Enhancement in Madrasah Aliyah in Indonesia* (Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI, 2014- ACDP, 2017); "Pesantren: Pendidikan Islam Dulu, Kini dan Masa Depan", dalam R Siti Zuhro dan Zainuddin Maliki (ed), *Membangun Negeri Memihaki Diri Sendiri* (Surabaya: Hikmah Press, November 2017); bersama Ikhwan Luthfi, Ilmi Amalia, Akhmad Baidun, *Diskursus Psikologi Islam di Indonesia* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2018); *Islam Nusantara: Relasi Agama-Budaya dan Tendensi-Tendensi Kuasa Ulama* (Jakarta: Rajawali Press, 2019); "Lukman Hakim Saifuddin: Pembawaan Normatif, Kebijakan Inklusif dan Legasi Prestasi", *Prolog* dalam Lince Sihombing et. al. (ed.), *Gagasan Kinerja Lukman Hakim Saifuddin: Moderasi Beragama dan Transformasi Kelembagaan Pendidikan* (Jakarta: Ditjen Bimas Kristen, 2019). Bersama Jeane Marie Tulung, Yanice Janis dan Yan O Kalampung (ed.), *Generasi Milenial: Diskursus Teologi, Pendidik-*

an, Dinamika Psikologis dan Kelekatan pada Agama di Era Banjir Informasi (Jakarta: Rajawali Press, 2019). Menulis "Prof. Dr. Taufik Abdullah: Perkenalan Intelektual dan Pertalian Profesional", dalam Susanto Zuhdi et. al., (ed), *85 Tahun Taufik Abdullah: Perpektif Intelektual dan Pandangan Publik* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2020). Menulis *Mengenal Schadenfreude* dan *Glücksschmerz* bersama Al Ghozali | Dandis Safanah | Lavirni Salma Febriyani | Luthfiah Mar'atus Sholehah | Mahdi Munip | Meilendy Khotimah (Jakarta: Java Mandiri, 2021); bersama Peter Paul Moorman, et. al., menulis *chapter* tentang *The Impact of Alexithymia Types on Defenses: Ratio versus Emotion* (USA: Nova Publishers, 2021); "Kiai Haji Achmad Siddiq dan Konsep *'Ilm*", *Prolog*, *Visi Kebangsaan Kiai Haji Achmad Siddiq Dalam Paradigma Keilmuan UIN KHAS Jember* (Yogyakarta: Bildung, 2021); "Prof. Dr. Azyumardi Azra: Manusia *Polymath*", dalam Muhammad Ali dan David Krisna Alka (ed.), *Karsa Untuk Bangsa* (Jakarta: Kompas, 2022); "Ibnu Sīnā: Biografi Sosial Intelektual seorang *Polymath* Muslim", Kata Pengantar dalam *Psikologi Islam Ibn Sina: Rujukan Utama Ilmu Psikologi Dunia*. (Bintaro: Turos Publishing, 2022), bersama Peter Paul Moorman, et al., Alexithymia, Dissociation, and Conversation in Male and Female Victims of Child Sexual Abues", dalam Alexandra M. Columbus (ed)., *Advances in Psychology Research* (Nova Science Publishers, 2023)

Pernah menjabat Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan, Fakultas Psikologi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2002-2007); Ketua PPJM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2007-2011), Ketua LPM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2011-2016); Ketua Forum Pimpinan LPM PTKIN se-Indonesia (2015-2016); Ketua FSDAL UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2016-2017); Tim Penyeleksi (*Reviewer*) Beasiswa LPDP (2016-2018); Konsultan ADB (2014-2015 dan 2016); Ketua Pengembang Lembaga Akreditasi Mandiri (LAM) Keagamaan Kementerian Agama RI (2015-2021); Ketua IU-PDKLN Kementerian Agama (2018-2021); *reviewer* dan *editor* prosiding *1st ICC-IRS* (2019-2020); Tim Penyusun Bahan dan *Interviwer* Program Doktor Luar Negeri pada Ditjen DBK (2018-2022); Anggota dan Pengurus HIPIIS (2018-2022); Anggota Dewan

Pakar Forum Pendidik Madrasah Inklusi (2020-2024), *Editor in Chief* pada *Tazkiya*: Jurnal Psikologi Islam (2021-sekarang) dan *Reviewer* Jurnal *Tomou Tou* IAKN Manado (2016-2021). Lalu Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan, Pengamalan Nilai-Nilai Keislaman dan Keindonesiaan UICI (2020-2022), Wakil Ketua Lembaga Penanggulangan Bencana MUI (2022-2024), Presidum FPRB DKI Jakarta (2022-2024), Anggota Majelis Amanah PB Mathlaul Anwar (2021-2026), Konsultan Ahli Ditjen Bimas Kristen (2022-sekarang), dan Konsultan Ahli Ditjen Bimas Hindu (2023)

***

Dr. Jeane Marie Tulung, S.Th., M.Pd. merupakan dosen pada Program Studi Pendidikan Agama Kristen, Fakultas Ilmu Pendidikan Kristen (2012-sekarang), Ketua STAKN Manado (2015-2018), Rektor IAKN Manado (2018-2022; 2022), dan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen (2022-sekarang). Lahir di Tomohon, 15 Januari 1971. Meraih gelar doktor Manajemen Pendidikan dari Universitas Negeri Jakarta pada 2013. Meraih penghargaan Satyalancana Karya Satya X tahun (2012) dan Satyalancana Karya Satya XX tahun (2022) dari Presiden RI.

Karya-karya yang dilahirkannya telah puluhan, antara lain, Evaluasi Program Pendidikan dan Pelatihan Kepemimpinan Tingkat IV di Balai Diklat Keagamaan Manado (*Acta Diurna Komunikasi*, 2014); menulis Evaluasi Program Penyelenggaraan Sekolah Menengah Teologi Kristen (SMTK) Langowan, *Tumou Tou;Jurnal Ilmiah*, Volume 1 No.1 (2014); menulis "Model Perencanaan Strategik Di Sekolah Tinggi Agama Kristen Negeri (Stakn) Manado", *Tumou Tou:Jurnal Ilmiah* Volume 1 No.2, h. 37-58 (2014); menulis "Pendidikan Agama Kristen Dalam Masyarakat Majemuk", *Jurnal Eksekutif*, Volume 1 No.3 (2014); bersama Jenry Elrich Cornelis Mandey menulis "Leadership According to D Source in Deuteronomy 1: 9-18", *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, Volume 21 No.8, h. 39-43 (2016); bersama Achmad Syahid menulis "Minahasa Dan Nusa Utara: Sebuah Episentrum Eksplorasi Studi Sosio-Reli-

gio-Etno-Grafis pada Tingkat Lanjut", *Tumou Tou*, Volume 3 No.2 (2016); bersama Agus Santoso, *Mengasihi Tuhan Mengasihi Sesama* (Jakarta: Wahana Resolusi, 2017); bersama Achmad Syahid menulis artikel "Quality Assurance and Accreditation in Religious Higher Education: Indonesian Cases", *Journal IJHSSI*, (2017); bersama Achmad Syahid, Solicha, dan Olivia Wuwung menulis "Beyond Indoctrination: Study of the Juxtaposition of Madrasah Capacity in East Jakarta and Christian School in North Sulawesi" (ICEMS, 2017); bersama Alfian Rico Komimbin menulis *Teologi Lintas Batas* (UKIT Press, 2017); menulis "Ragam Wajah Ibadah: Sublimasi, Relaksasi, dan Transformasi", *Prolog Ritus dan Ibadah: Persembahan kepada Dr. J. Nicolaas Gara* (Tomohon: UKIT Press, 2018); menulis *Sekolah Unggul* (STAKN Manado Press, 2017); bersama Agus Santoso menulis *Surat Pernyataan Ciptaan Buku Mengasihi Tuhan-Memahami Sesama* (KEMENKUMHAM, 2018); bersama Thomas Pentury menulis *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen* (PT BPK Gunung Mulia, 2019); menulis *Lukman Hakim Saifuddin, Gagasan-Kinerja: Moderasi Beragama dan Transformasi Kelembagaan Pendidikan* (Rehobot Literature Press, 2019); bersama Agus Santoso menulis *Hagai dan Restorasi Karakter Bangsa* (Yayasan Scriptura Indonesia, 2019); bersama Yan Kalampung menulis *Aktivisme Agama & Pembangunan Yang Memihak Esai-esai untuk Sulawesi Utara* (Sulur Pustaka, 2019); bersama Cyrus T Lalompoh menulis *Filsafat Ilmu Menggapai Kebijaksanaan* (Sekolah Tinggi Agama Kristen Negeri Manado, 2019); menulis *Teologi Lintas Batas* (IAKN Manado, 2019); menulis "Sitou Timou Tumou Tou dan Mapalus: Peran Lembaga Pendidikan Membangun Integritas Semangat Kebinekaan dalam Bingkai NKRI", Tim Pelaksana Penyunting Buku (ed), *Mozaik Moderasi Beragama: Dalam Perspektif Kristen* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen – BPK Gunung Mulia, 2019). Bersama Yan Okhtavianus Kalampung menulis "Digital Literacy Effort by Indonesian Churches in the Midst of Hoax Problems", *AICOSH* (2019). Menjadi editor, bersama Achmad Syahid, Yanice Janis dan Yan O Kalampung, (ed.), *Generasi Milenial: Diskursus Teologi, Pendidikan, Dinamika Psikologis dan Ketaatan pada Agama di Era Banjir Informasi*. (Jakarta: Rajawali Press, 2019). Bersama Febri Kur-

nia Manoppo dan Imriani Moroki menulis ”Generation Z and the Online Gaming Community: a Study of Multicultural Education in Disruptive Era”, *Research Article in Proceedings of the First International Conference on Christian and Inter Religious Studies* (ICCIRS 2019), December 11-14 2019, Manado, Indonesia. Bersama Olivia Cherly Wuwung dan Febri Kurnia Manoppo menulis ”An Analysis on the Children in Early Childhood with Autism Spectrum Disorder in North Sulawesi”, *Research Article in Proceedings of the First International Conference on Christian and Inter Religious Studies* (ICCIRS, 2019), December 11-14 2019, Manado, Indonesia. Menjadi co-editor bersama Thomas Pentury, Achmad Syahid, Lince Sihombing, Agustin Ch. Kakiay pada *1st ICC-IRS EUDL* (2019). Terakhir, menulis “Secangkir Kopi, Sebaris Anekdot: Sebuah Cerita Kekaguman Anak kepada Sang Bapak”, dalam Lince Sihombing, Pontus Sitorus, Suwarsono dan Harianto (ed), *Gagasan Kinerja Lukman Hakim Saifuddin: Moderasi Beragama dan Transformasi Kelembagaan Pendidikan* (Jakarta: Rohobot Literatur, 2019); bersama Yornan Masinamboue menulis Pemikiran Teologis Edukatif Yohanes Calvin Serta Relevansinya Bagi Pendidikan Bergereja Masa Kini, *Tumou Tou: Jurnal Ilmiah* (2020); menulis Restorsi dan Pendidikan Karakter: *Tafsir Kitab Hagai* (BPK Gunung Mulia, 2020); bersama Heldy Rogahang, Olivia Wuwung, Alrik Lapian, Jhoni Lagun Siang, Subaedah Luma menulis “The Effect of Organizational Justice and Trust on Organizational Commitment of Junior High School Teachers in Wenang District Manad”, *Journal Sys Rev Pharm*, Volume 11 No.12, h. 2029-2033 (2020); bersama Olivia Wuwung, Alrik Lapian, Heldy Rogahang, Subaedah Luma, Jhoni Lagun Siang menulis “The Effect Of Communication And Dysfunctional Conflict On Teacher Job Satisfaction Of Junior High School Teachers In Wanea District Manado”, *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/ Egyptology*, Volume 17 No.4, h. 290-305 (2020); menulis *Sang Pendobrak Tatanan: Tafsir Kitab RUT* (BPK Gunung Mulia, 2020); bersama Mercy WK Waney dan Yunita Sumakul menulis *Learning Interest on Student Centered Learning Approach in Disruptive Era* (Atlantis Press, 2020); bersama Arthur Gerung, Heldy Rogahang, Olivia Wuwung, Alrik Lapian, Jhoni Lagun Siang, Subaedah Luma menulis “Study About Social Habi-

tus Piere Bourdieu In Relations Of The Christian And Islamic People In Manado", *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, Volume 17, No.4 (2020); bersama Olivia Wuwung, Febri Manoppo menulis An Analysis on the Children in Early Childhood with Autism Spectrum Disorder in North Sulawesi (2020); bersama Febri Kurnia Manoppo, Imriani Moroki menulis *Generation Z and the Online Gaming Community: a Study of Multicultural Education in Disruptive Era* (European Alliance for Innovation, 2020); bersama Alter Immanuel Wowor menulis "Si Tou Timou Tumou Tou dan Mapalus Sebagai Paradigma Misi Gereja", Volume 1 No.1 (2020); bersama Rafika Maria Pongantung dan Leidi Asterina Lontaan menulis *Kepemimpinan Debora Dalam Dominasi Patriarki Bangsa Israel Pada Hakim-Hakim 4: 1-24* (Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Manado, 2021); bersama Maison Daud, Wolter Weol menulis "The Sunday School Curriculum of Gereja Masehi Injili Minahasa (GMIM)", *The International Journal of Social Sciences World (TIJOSSW)*, Volume 3 No.2, Halaman 205-218 (2021); bersama Femike Sinadia, Jeane M Tulung, Deflita Lumi menulis "Penerapan Ketrampilan Mengajar Guru Pendidikan Agama Kristen Di Jenjang Sekolah Dasar", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 7 No.6, h. 46-63 (2021); bersama Retnosari Lakada dan Heldy J J Rogahang menulis "Model bimbingan guru pendidikan agama Kristen dalam pendidikan karakter kristiani siswa di sma negeri 1 Tamako kabupaten kepulauan Sangihe", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 7 No.1, h. 209-219 (2021); bersama Adella Tifanny Rapar dan Krueger K Tumiwa menulis *Tugas Marturia Gereja Dalam Penatalayanan Komisi Pelayanan Doa Dan Penginjilan (Kpdp) Di Jemaat Gmim Anugerah Paslaten-Tomohon* (Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Manado, 2021); bersama Inggrid Caprilita Siwu dan Aljuanika Ering menulis *Kreativitas Guru Dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Kristen Pada Masa Pandemi Covid-19 Di Smp Negeri 7 Manado* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); bersama Meily M Wagiu dan Anita Inggrith Tuela menulis *Perempuan Minahasa dan Pendidikan: Buku Penghormatan HUT ke-50 Tahun Pdt. Dr. Jeane marie Tulung, S. Th., M. Pd* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); bersama Jane Lestari Darinding, Ester Heydemans dan Cyrus Lalompoh menulis "Pe-

manfaatan Nilai Budaya Ra'ian dalam Strategi Pendidikan Agama Kristen bagi Pembentukan Karakter Pemuda di Desa Sawang Utara Kecamatan Melonguane", *Jurnal Tumou Tou*, Vol. 8 No. 1 (2021); bersama Olivia Cherly Wuwung menulis "How To Develop A Christian Religious Education Learning Model With A Blended Learning Approach (Need Analysis Studies)", *International Journal of Education, Information Technology, and Others*, Volume 4 No. 1 (2021); bersama Etin Solihatin, Kinkin Yuliaty Subarsa Putri, Jhoni Lagun Siang, Roby Ibnu Syarifain, Esa Aryo Kuncoro, Alrik Lapian, Aldjon Nixon Dapa dan Olivia C Wuwung menulis "Development of Qr Code-Based Character Education Teaching Materials", *Jurnal Review of International Geographical Education Online* Volume 11 No. 5 (2021); bersama Nancy Eva Polak, Irene Preisilia Ilat menulis "Peran Kepala Sekolah dalam Manajemen Berbasis Sekolah Kajian Perspektif Kepemimpinan Kristen", *Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen*, Volume 2 No. 2 (2021); bersama Venly Mochtar, Art Thomas, Heldy Rogahang menulis "Pastoral Edukatif Mengenai Seksual dalam Pembentukan Identitas Remaja Kristiani", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 7 No.4 (2021); bersama Setiawan Majusip, Olivia Cherly Wuwung menulis "Kendala-Kendala yang Menyebabkan Pria Kaum Bapa Tidak Aktif Beribadah", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 7 No.4 (2021); bersama Olivia Cherly Wuwung menulis "Pengembangan model pembelajaran pendidikan agama kristen dan budi pekerti dengan pendekatan blended learning", *Jurnal Konseling dan Pendidikan*, Volume 9 No. 3 (2021); bersama Frisilia Durikase dan Berehme A Purba menulis "Penerapan Metode Blended Learning dalam Pembelajaran Seni Budaya di SMA Negeri 9 Manado", *Clef: Jurnal Musik dan Pendidikan Musik,* Vol.2 No.2 (2021); menulis "Evaluasi Program Pendidikan dan Pelatihan Kepemimpinan Tingkat IV di Balai Diklat Keagamaan Manado", *Acta Diurna Komunikasi,*Volume 3 No.3 (2021); bersama Febri Kurnia Manoppo, Lidya Kandowangko, Paulus Dimas Prabowo menulis "Tantangan dalam Perencanaan dan Pengelolaan Lingkungan Belajar Pendidikan Anak Usia Dini Pada Komunitas Urban Kota Manado Di Masa Pandemi Covid-19", *Montessori Jurnal Pendidikan Kristen Anak Usia Dini,* Volume 2 No. 2 (2021); bersama Santi Kalangi, W. Weol,

dan H. Rogahang menulis, Principal Leadership Performance: Indonesian Case, *The International Journal of Social Science World* (2021); bersama Mercy Waney, Jefri Mailool, Heldy Jerry Rogahang, Wolter Weol, Olivia Wuwung menulis *Teachers' Difficulties in Implementing Classroom Action Research: Experiences of Elementary School Teachers* (Birlesik Dunya Yenilik Arastirma ve Yayincilik Merkezi. Sht. Ilmiye Sakir Sokak, No: 9, Ortakoy, Lefkosa, 2681, Cyprus, 2022); bersama Mercy Waney, Jefri Mailool, Heldy Jerry Rogahang, Wolter Weol, Olivia Wuwung menulis "Cypriot Journal of Educational Sciences", *Journal Sciences*, Volume 17 No. 6 (2022); bersama Febri Kurnia Manoppo menulis "Introduction to Eco-Literacy Through The Utilization of Plastic Waste Media As A Strategy For Instilling The Value of Christian Education in Early Childhood", *Journal Conference Series*, Volume 4 No. 2, h. 143-151 (2022); bersama Viti Feibe Malendes, JN Gara menulis "Implikasi Keteladanan Menurut 1 Timotius 4: 12 bagi Pelayan Khusus di Jemaat GMIM Koinonia Ranomea Wilayah Amurang III", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 8 No.19, h. 564-569 (2022); bersama Bryan C Kaurouw dan Febri K Manoppo menulis *Manajemen Blended Learning Pada Mata Pelajaran Pendidikan Agama Kristen Di Smp Negeri 1 Langowan* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2022); bersama Esteria MB Sumangkut, Mercy Waney menulis *Kreativitas Guru Pendidikan Agama Kristen Dalam Pembelajaran Di Sma Negeri 1 Langowan Pada Siswa Kelas X Mipa* 6 (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2022); menulis "Penggunaan Media Bervariasi dalam Meningkatkan Minat Belajar Siswa", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 8 No. 6, h. 179-183 (2022); bersama Meily Meiny Wagiu, Denni Handris Roni Pinontoan, Subaedah Luma menulis "Rekonstruksi pendidikan kristiani holistik pada era digital melalui warisan nilai sistem pendidikan" anak piara" di Minahasa", *KURIOS (Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen)*, Volume 8 No.1, h. 291-302 (2022); bersama Febri Manoppo menulis "Pengaruh Kepribadian Neurotik Terhadap Motivasi Dan Prestasi Belajar Pendidikan Agama Kristen Siswa Di Smp Negeri 8 Manado", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 8 No. 8, h. 350-359 (2022); bersama Jastila Kamagi, Anita I Tuela menulis "Manajemen Kepemimpinan Kepala Sekolah SD GMIM 60 Pi-

nilih dan SD GMIM 61 Klabat", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 8 No.19, h. 200-211 (2022); bersama Juberth Nixon Purnama, Wolter Weol menulis "Peranan Prajurit Bintaljarahdam Sebagai Representasi Moderasi Beragama di Wilayah Kodam XIII/Merdeka", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Volume 8 No.19, h. 219-233 (2022); bersama Meifa Kindangan, dan Berdinata Massang menulis Media Audio Visual dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Kristen: Studi Tentang Motivasi Belajar Siswa di Masa Pandemi, *Jurnal Educatio* (2022). Alamat korespondensi jeane.tulung@iakn-manado.ac.id.

***

Dr. Farno Billy Arthur Gerung, STh., M.Th. merupakan dosen Teologi pada Program Studi Teologi, Fakultas Teologi di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Manado. Memperoleh gelar Magister Teologi di Universitas Kristen Indonesia Tomohon. Meraih gelar doktor pada Pascasarjana IAKN Manado pada 2020. Sejak 2018-2021 ini tercatat sebagai Dekan Fakultas Teologi di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Manado, pada 2021-sekarang menjabat sebagai Wakil Rektor Bidang Administrasi Umum IAKN Manado.

Karya tulis yang diterbitkan, bersama Nelson Puasa dan Sientje Abram menulis *Penggunaan Media Audio Visual Dalam Peningkatan Kehadiran Jemaat Dalam Ibadah Di Gkii Efata Kelurahan Sarongsong Ii Kecamatan Airmadidi Kabupaten Minahasa Utara* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2012); bersama Achmad Syahid dan Deyvi Tumundo menulis *Kampung Tidore di Pulau Sangihe dan Pulau Lembeh: Dinamika Antar Wilayah dan Agama pada Abad ke-17 dan 18* (sn, 2016); bersama Yemdin Wonte dan Ryanto Adilang menulis "Jesus the Great Teacher: Didactic Dimension Behind the Great Commission of Jesus Christ in Matthew 28: 16-20", *ICCIRS* (2019); bersama Melissa MF Waturandang menulis "Gaya Hidup Dosen Generasi Milenial dan Eksistensi Mereka di Media Sosial: Studi Kasus di IAKN Manado", dalam Jeane Marie Tulung, Achmad Syahid, Yanice Janis dan Yan O Kalampung, (ed.), *Ge-*

nerasi Milenial: Diskursus Teologi, Pendidikan, Dinamika Psikologis dan Ketaatan pada Agama di Era Banjir Informasi. Jakarta: Rajawali Press, 2019. Bersama Yemdin Wonte dan Ryanto Adilang, menulis "Jesus the Great Teacher: Didactic Dimension Behind the Great Commission of Jesus Christ in Matther 28: 16-20", *Research Article in Proceedings of the First International Conference on Christian and Inter Religious Studies, ICCIRS* 2019, December 11-14 2019, Manado, Indonesia; bersama Ryanto Adilang menulis "Di Balik Mimpi Sang Permaisuri Unsur Feminis Dalam Matius 27: 19", *DA'AT: Jurnal Teologi Kristen*, Vol.1 No.1 (2020); bersama Jeane Marie Tulung, Heldy Rogahang, Olivia Wuwung, Alrik Lapian, Jhoni Lagun Siang, Subaedah Luma menulis "Study About Social Habitus Piere Bourdieu In Relations Of The Christian And Islamic People In Manado", *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology,* Vol.17 No.4 (2020); Bersama Hesky Charles Opit menulis "Peran Pastoral Konseling Kristen Di Tengah Krisis Pandemi Covid-19", *POIMEN Jurnal Pastoral Konseling,* Volume 1 No.1 (2020). bersama Musdalifah Dachrud dan Edi Gunawan menulis "Psycholinguistic Study Of Swearing And Freedom Of Speech", *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/ Egyptology,* Vol.17 No.4 (2020); menulis *Dinamika Relasi Antar Umat Kristen-Islam Di Minahasa Konflik Kehadiran Masjid Bagi Pendidikan Antar Iman* (Scopindo Media Pustaka, 2022); menulis "Katekisasi: Hakikat dan Ruang Lingkupnya", *Katekisasi: Hakikat dan Ruang Lingkupnya,* Halaman 1-10 (2020); bersama Ovaldi Sonotan dan Yuni Feni Labobar menulis *Antara Pengasih Dan Pemusnah Kajian Kritik Historis Tentang Allah Dalam 1 Samuel 15: 1-9* (Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Manado, 2021); bersama Devrialdo Daniel Paat dan Juanda Manullang menulis *Implikasi Teologis Tentang Resiliensi Paulus Menurut II Korintus 12: 1-10 Bagi Gereja Masa Kin* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); bersama Franco Rilly dan David RM Simanjuntak menulis *Penciptaan Dalam Perspektif Istana Daud Suatu Kajian Kritik Sosial Terhadap Sumber Yahwis* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); Bersama Matius R Koraag dan David RM Simanjuntak menulis *Kajian Dogmatika Konstruktif Tentang Inkarnasi Allah Sebagai Yesus Dan Refleksinya Di Jemaat Gmim Betlehem Koka* (Institut Agama Kristen Negeri Manado,

2021); Bersama Teofani Pai dan Hesky C Opit menulis *Memahami Eksistensi Allah Tanpa Theofani Pada Teks Yohanes 20: 24-29* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); Bersama Yunita Bawellung dan Shanti Natalia Ch Ruata menulis *Kajian Teologis Terhadap Cara Beribadah Di Masa Pandemi Covid-19 Dalam Perspektif Kisah Para Rasul 2: 41-47 Di Jemaat Germita Imanuel Malat Kabupaten Kepulauan Talaud* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); Bersama Rico V Paat dan Jekson Berdame menulis *Kepemimpinan Kristen Dari Pelayan Khusus Di Jemaat Gmim Imanuel Buntong Tateli* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); Bersama Fendy Frangky Sekoh dan Leidi Asterina Lontaan menulis *Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough Terhadap Pengajaran Yesus Dalam Matius 10: 34-42* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); Bersama Triska Kansil dan Jekson Berdame menulis *Kontekstualisasi Teologi Pada Upacara Adat Tulude "Sasalamate" Di Jemaat Gmist Syalom Pendarehokang* (Institut Agama Kristen Negeri Manado, 2021); Bersama Daniel C Kambey, Max Ruindungan menulis "Dynamics of Relations between Christianity and Islam in Minahasa", *International Journal of Education, Information Technology, and Others,* Volume 4 No.1 (2021); Bersama Remalia Putri Matsino dan Marde CS Mawikere menulis "Kajian Dogmatis mengenai Doktrin Corpus Delicti", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan,* Volume 7 No.4 (2021); bersama Jeane Marie Tulung, Jekson Berdame, Alrik Lapian dan Olivia Cherly Wuwung menulis "Challenges and Opportunities of State Religious College in the Digital Era", *Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal),* Volume 4 No.4 (2021); bersama Rahman Mantu menulis "Religious Contestation between Christian and Muslim Community in the'Gospel City'of Manokwari Papua", *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Volume 29 No.2 (LP2M-Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo, 2021); bersama Mega Ratna Tudang dan Wolter Weol menulis "Pertumbuhan Nilai Kasih Melalui Cerita Alkitab Dengan Menggunakan Media Kolase di Sekolah Minggu Gereja Alkitab Anugerah (GAA) Filipi Manado", *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan,* Volume 8 No.19 (2022); bersama Alon Mandimpu Nainggolan, Megaputri Gagola, Widyarti Saliada dan Marchel Gani menulis "Peningkatan Kesadaran Pola Hidup Masyarakat

Bersih Dalam Konteks Moderasi Beragama Di Desa Maen", *Jurnal PKM Setiadharma,* Volume 3 No.2 (2022). Alamat korespondensi arthur.gerung@iakn-manado.ac.id

Di samping Jawa, Minahasa dan Ambon merupakan wilayah Nusantara yang terbaratkan oleh Portugis, kemudian Belanda. Sebagaimana Jawa dan Ambon, Minahasa menunjukkan kehebatannya dengan mudah menjadi lokus yang dengan terbuka menerima para pejuang kesatria Muslim dari berbagai suku Nusantara yang diasingkan ke wilayah budaya ini. Brigjen TNI D Ricky Lumintang, S.sos, M.M, MHan. [Direktur Pendidikan Akademi Militer, Magelang]

Kemampuan bertahan para pejuang kesatria Muslim yang diasikan ke Jawa Tondano, Minahasa, didukung oleh kehebatannya menerapkan keterampilan dasar dalam bercocok tanam, berladang dan berdagang, yang kini dikenal dengan bergiat dalam UMKM. Dr. Muh Riza Adha Damanik, S.T., M.Si., Ph.D [Staf Khusus Menkop dan UKM]

Di samping adu kuat kekuatan militer, Perang Jawa juga diwarnai oleh operasi militer yang disiplin, laporan intelijen yang akurat yang dikombinasikan dengan diplomasi dan negoisasi yang luwes. Brigjen Pol. Drs. Ruslan Ependi, M.Si. [Dirkamneg Baintelkam Polri]

Pengerahan logistik Perang Jawa berupa peralatan militer, persediaan makanan, senjata, dan obat-obatan dilakukan dengan berbagai moda transportasi. Demi kelangsungan hidup prajurit dan kelancaran perang, warga tidak jarang direkrut sebagai pengangkut barang yang dikenal coolie atau kuli. Keberadaan kuli ini memperkaya variasi profesi dan stratifikasi sosial masyarakat Jawa.
Irjen. Pol. Raden Prabowo Argo Yuwono, S.I.K., M.Si. [Asisten Logistik Kapolri]

Perang Jawa ibarat sebagai perang jaringan. Belanda memanfaatkan jaringan nasional dan internasional untuk memperkuat kekuatan tentara dan logistik perang, sementara pihak Diponegoro mendapatkan dukungan dari kaum priyayi dan santri di wilayah perang.
Brigjen. Pol. Chaidir, S.H., S.I.K., M.Si., M.P.P. [Direktur Pengkajian Sosbud dan Demografi, Lemhannas RI]

Kantor Gubernur Jenderal era kolonial menempati puncak pengaruh dalam piramida kekuasaan. Dalam Perang Jawa, nasib Yogyakarta, Surakarta, juga Diponegoro dan Kyai Modjo lahir dari sini. Brigjen TNI Rudy Saladin, M.A. [Komandan Korem 061/Surya Kencana]

Belajar dari para pejuang kesatria Muslim dari berbagai wilayah Nusantara yang diasingkan ke Minahasa, motivasi, adaptasi, dan resiliensi merupakan kata kunci bagi mereka untuk bangkit dari keterpurukan untuk melakukan mobilitas horizontal, vertikal dan diaspora. Brigjen Pol. Andik Setiyono, S.I.K., S.H., M.H. [*Kepala Biro Manajeman Anggaran Srena Polri*]

Laporan intelijen kolonial dijadikan dasar bagi Nahuys dalam menyusun memoar merupakan usahanya sebagai penulis yang obyektif. Buku yang ada ditangan pembaca ini menjadikan memoar Nahuys sebagai salah satu referensi primer, juga dalam usaha menimbang ulang obyektivitas sejarah Perang Jawa dari sudut ilmu pengetahuan.
Brigjen Pol. I Made Astawa, S.I.K. [Direktur Kontra Terorisme Badan Intelijen Negara]

Penerbit **HAJA Mandiri**
https://www.hajamandiri.site

ISBN 978-623-97615-9-2
9 786239 761592